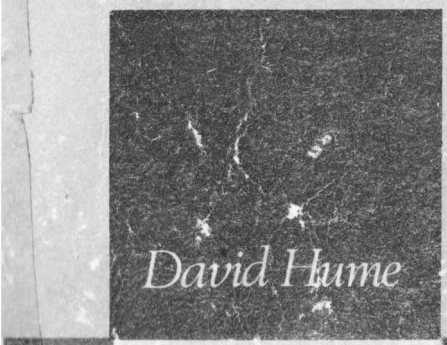
CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC



David Hume

DAVID HUME

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BIBLIOTE DE FILOZOFIE
COTA
II 3834
183551

DAVID HUME

AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

DAVID
HUME

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREȘTI, 1987

Traducere de
MIRCEA FLONTA
ADRIAN-PAUL ILIESCU
CONSTANȚA NIȚĂ

Studiu introductiv de
MIRCEA FLONTA

Despre experiența traducerii filosofice de
ADRIAN-PAUL ILIESCU

Note finale privitoare la concepte de
MIRCEA FLONTA
ADRIAN-PAUL ILIESCU

Revizia traducerii de
IOANA GOGEANU

Univ. București - Filosofie

001198

NOTA TRADUCĂTORILOR

Puține opere filosofice au fost alcătuite în lumina unor principii sistematic elaborate privitoare la felul în care ar trebui să fie practicată și să fie scrisă filosofia. Cartea de față este una dintre acestea. Primul ei capitol, *Despre diferitele specii de filosofie*, poate fi citit ca un program. Aici autorul cîntărește meritele și scăderile filosofiei „ușoare și limpezi" și a celei „exacte și greu de înțeles". El aspiră să le reunească virtuțile și să le înlăture, totodată, neajunsurile, să scrie într-un fel care instruiește și delectează în același timp și, cît este cu putință, să instruiască delectînd și să delecteze instruind. Este ușor de înțeles că în execuția lui un proiect atît de ambițios va genera inevitabile compromisuri.

Impresia de claritate și transparență pe care o resimte cititorul neavizat la primul contact cu textul *Cercetării* se dovedește nu o dată înșelătoare. Cum bine a observat un traducător al lucrării, „suprafața netedă" ascunde adesea „profunzimi enigmatice". Dilema obișnuită a traducătorului, împrejurarea că fidelitatea față de conținutul și spiritul textului poate fi cîștigată uneori doar cu prețul unor infidelități în raport cu forma, capătă, în acest caz, o înfățișare particulară. Redarea mai clară a ideilor și argumentelor acestui scriitor rafinat va trebui să fie plătită cîteodată prin jertfirea unor particularități stilistice ale textului. Dacă așa stau lucrurile, nu este mai puțin adevărat că strădania traducătorului va trebui să fie totuși statornic îndreptată spre restituirea a cît mai mult din ceea ce reprezintă nota aparte și farmecul particular al scrisului lui Hume, care își dă măsura deplină tocmai în această lucrare: sobru, pozitiv, însă plin de spirit, simplu dar subtil. *Cercetarea* este în același timp o operă filosofică clasică și o cuceritoare proză literară. Traducerea va trebui să păstreze ceva din calitatea atît de rară a originalului de a pune în mișcare în același timp gîndirea și închipuirea cititorului.

Greutăți de cu totul altă natură are de întîmpinat traducătorul în redarea terminologiei filosofice a lui Hume. Termeni care aparțin astăzi mai ales vocabularului psiho-

logiei (*feeling*, *perception*, *sentiment*, *reflection*, *imagination* și alții) au fost folosiți de Hume de cele mai multe ori în sensuri consacrate în literatura filosofică a secolelor XVII — XVIII sau înzestrați cu semnificații noi. Nu o dată același termen (*belief*, *evidence*, *certainty*, *knowledge*, *reasoning*) primește în textul *Cercetării* înțelesuri diferite, mai largi sau mai restrictive. În asemenea situații, adoptarea fără rezerve a terminologiei curente astăzi este probabil cea mai proastă alegere. Opțiunile noastre în traducerea termenilor de bază sînt enunțate și justificate în notele de la sfîrșitul acestui volum.

Scrierea de față a fost tipărită pentru prima dată în primăvara anului 1748 la Londra sub titlul *Philosophical essays concerning human understanding*. În ediția din 1758 a eseurilor lui Hume, lucrarea apare sub noul titlu *An Enquiry concerning human understanding*. Traducerea de față a fost făcută după textul din volumul *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, editat la Oxford de L. A. Selby-Bigge (prima ediție 1894, a doua ediție 1902). Acest text reprezintă reproducerea celui de al doilea volum al ediției postume din 1777 a operelor lui Hume, o ediție la a cărei pregătire filosoful a lucrat pînă în ultimele săptămîni ale vieții sale. Deosebirile dintre textul *Cercetării* în cea de a doua ediție a lui Selby-Bigge și în cunoscuta ediție în patru volume, din 1874—75, a lui T. H. Green și T. H. Grose sînt neglijabile.

Adresăm și pe această cale mulțumirile noastre profesorului Eugen Cizek care a avut bunăvoința să traducă în românește citatele latine din textul lui Hume. O confruntare atentă și minuțioasă a traducerii cu originalul a fost realizată de profesoara Ioana Gogeanu. Prin semnalarea unor omisiuni sau inadvertențe gramaticale și prin numeroase propuneri de îmbunătățire, cu deosebire lexicale, de topică și stilistice, profesoara Gogeanu a contribuit atît la asigurarea unei redări mai corecte și mai fidele a originalului, cît și la creșterea considerabilă a calității literare a traducerii. Îi rămînem deosebit de îndatorați pentru acest sprijin generos.

STUDIU INTRODUCTIV

NATURA OMENEASCĂ ȘI PUTERILE CUNOAȘTERII ÎN FILOSOFIA LUI DAVID HUME

Printre marii filosofi ai trecutului, Hume este astăzi unul din cei insistent evocați și, totodată, puțin citiți. Pasaje din scrierile sale sînt consultate de obicei cu intenția de a găsi acolo puncte de plecare pentru clarificarea problemelor noastre actuale. Un destin ingrat, dacă ne gîndim că un privilegiu al autorilor clasici ar fi de a-i căuta în primul rînd cu speranța de a ne apropia o lume de idei și un stil de gîndire aparte, de neconfundat. Pînă și în știință, ca să nu vorbim de artă, operele clasice se disting și se impun mereu atenției prin unicitate și armonie lăuntrică, semnele eminente ale unei gîndiri și sensibilități cu adevărat originale pe care curgerea vremii nu le poate șterge. Chiar dacă secolul nostru l-a situat cu hotărîre pe Hume în rîndul celor mai independenți și însemnați gînditori ai trecutului, se poate spune că puțini filosofi și oameni de cultură îl tratează ca pe un clasic, o impresie care cîștigă în evidență prin raportare la posteritatea marelui său contemporan, Kant. Deasupra interpretărilor și a conflictului interpretărilor, persistă impresia că substanța contribuțiilor lui Hume în filosofie ar putea fi redată în cîteva idei simple și clare, și aceasta grație concentrării, coerenței și transparenței neobișnuite presupuse a fi proprii gîndirii filosofului scoțian. Observăm astfel că Th. Reid și I. Kant, singurii dintre contemporani care au văzut în Hume un filosof de primă mărime, au crezut că însemnătatea contribuțiilor sale poate fi caracterizată concis și neproblematic. Iar unele dintre judecățile lor nu au fost puse la îndoială timp de un secol și jumătate. Uniformitatea remarcabilă care a domnit în această perioadă în aprecierea problematicii filosofiei lui Hume părea să confirme impresia că ne aflăm în fața unei gîndiri limpezi în intențiile ei fundamentale și liniare în desfășurările sale.

Deși îi pune într-o nouă lumină ideile, orientarea empiristă și analitică din filosofia secolului nostru nu zdruncină, pînă la urmă, vechi prejudecăți privitoare la liniaritatea și transparența gîndirii lui Hume. Căci dacă imaginea filosofiei sale s-a putut schimba, aceasta, se lasă să se înțeleagă, ar

exprima nu ambiguitățile și complexitatea propriu operei, ci doar diferența pe care o creează trecerea de la o interogație tradițională la una modernă, care a căpătat contururi într-o filosofie de inspirație științifică. Hume rămîne astfel mai departe autorul care și-ar fi cheltuit puterile și talentul literar în întreprinderi intelectuale distincte, ce ar putea fi cu greu socotite drept părți ale unei opere unice, dominate de una și aceeași intenție fundamentală. Lucrările de filosofie teoretică, morală, politică, economie, istorie și critica religiei ce îi poartă numele ar fi mai degrabă exercitări în domenii diferite ale unei minți strălucite care își caută vocația, dacă nu reacțiile unui om însetat de faimă literară, deosebit de sensibil la așteptările publicului și la primirea pe care acesta o face scrierilor sale. Hume este înfățișat, ca pînă atunci, drept gînditorul cu precădere critic care excelează mai ales în descoperirea și formularea problemelor, filosoful la care importante ar fi cu deosebire întrebările, și nu răspunsurile. El este privit în primul rînd ca un deschizător de noi drumuri, ca un precursor. Se știe că așa l-a judecat deja Kant în cunoscutele și mult citatele sentințe din prefața *Prolegomenelor* sale, care se constituie într-un sincer elogiu închinat simțului critic al lui Hume. Chiar și cei mai intransigenți critici ai teoriei kantiene a cunoașterii, inițiatorii filosofiei analitice a științei, nu vor schimba, în esența ei, această optică. Pentru ei Hume este, în primul rînd, gînditorul care a formulat întrebări filosofice vitale, ce rămîn pînă astăzi actuale. Pe urmele lor, despre „problemele lui Hume" vorbesc în zilele noastre prea mulți oameni care nu au deschis vreodată cărțile filosofului sau, în cel mai bun caz, au citit doar cîteva pasaje din lucrările sale de filosofie teoretică, socotite a fi cele ce cuprind sîmburele încă viu al interogației sale. Hume ne este înfățișat astfel ca omul unei idei, al unei probleme, drept criticul cauzalității și al inducției, cel ce anunță și pregătește o mare reformă a filosofiei, fie ea filosofia critică, fie filosofia analitică a cunoașterii.

Dintr-o asemenea perspectivă integritatea operei gînditorului scoțian se pierde. Piesele ei de bază ne apar a fi mai degrabă produsul unor împrejurări exterioare, mai mult sau mai puțin întîmplătoare, decît realizarea unui proiect ce oglindește o intenție mai adîncă. Firele ce unesc temele sale epistemologice cu o imagine generală asupra omului și conferă celor dintîi o semnificație ideologică devin în mare

măsură invizibile. Idealul de umanitate ce l-a însufleţit pe acest profund observator al vieţii şi rafinat cunoscător al istoriei, situarea lui faţă de problemele şi mişcările de idei ale epocii sînt puse în umbră. Odată cu aceasta circumstanţele vieţii şi influenţele care şi-au pus pecetea asupra minţii şi caracterului omului sînt degradate la rangul unor curiozităţi demne doar de interesul eruditilor.

Tendinţa încă prea răspîndită de a considera filosofia teoretică a lui Hume drept un examen strict şi îngust epistemologic al puterilor şi limitelor intelectului omenesc, judecarea ei în afara contextului de ansamblu al operei nu sînt în măsură să-i restituie acesteia adevărata ei semnificaţie. Căci sensul criticii humeene a cunoaşterii ni se dezvăluie greu dacă o privim doar ca o verigă într-o dezvoltare presupus continuă şi relativ liniară a problematicii epistemologice. Această critică nu este pur şi simplu dezvoltarea pînă la ultimele consecinţe a teoriei ideilor a lui Locke, nici o pregătire a *Criticii raţiunii pure*, şi cu atît mai puţin a pozitivismului secolelor XIX şi XX. Ea nu este doar o prefigurare a problematicii şi stilului de gîndire ale filosofiei analitice contemporane, ci o parte a unui întreg, a unei opere de o nebănuită unitate, ale cărei părţi, fără legături imediat vizibile, sînt integrate de o reprezentare originală asupra omului ca fiinţă intelectuală şi sensibilă, gînditoare şi activă, socială şi morală. Lipsa oricărei intenţii sistematice în scrierile de maturitate ce urmează distanţării faţă de marea sa lucrare de tinereţe, intitulată atît de semnificativ *Tratat asupra naturii omeneşti*, a favorizat nesocotirea unităţii operei şi gîndirii lui Hume. Urmările păgubitoare ce au rezultat de aici pentru înţelegerea sensului filosofiei sale teoretice au fost semnalate abia în studii istorice mai recente. Hume, eseistul care tratează uşor, spiritual şi antrenant cele mai diferite subiecte, a fost privit adesea doar ca antipodul lui Kant, gînditorul profund şi sistematic care şi-a construit metodic, carte după carte, edificiul sistemului. Impresia unui puternic contrast se atenuează însă de îndată ce ne străduim să privim scrierile lui Hume drept expresii fragmentare ale unei ideologii subiacente, drept reflexe ale unei poziţii distincte faţă de problemele grave ale existenţei, o poziţie ce s-a închegat la punctul de convergenţă al unei tradiţii filosofice şi literare mai vechi cu înrîuririle unui mediu social şi cultural distinct şi cu experienţele originale ale unei

vieți. Considerată într-o asemenea perspectivă mai largă, opera gînditorului scoțian, comparată cu cea a marelui său contemporan german, va putea fi socotită unitară, chiar dacă nu sistematică, constructivă, deși fără structură arhitectonică, consecventă în inspirația și în intențiile ei fundamentale, dar lipsită de simetria și închiderea proprii sistemului.

VIAȚA, OPERA, OMUL

David Hume (sau Home) s-a născut la 26 aprilie 1711 ca al doilea fiu al unui nobil scoțian de țară. Spre deosebire de fratele său mai mare, care moștenea potrivit tradiției titlul și domeniul tatălui său, David Hume aparținea deci clasei burgheze, nu celei nobiliare. Partea de moștenire care i-a revenit după moartea timpurie a tatălui său a fost prea mică pentru a-i putea asigura independența materială o perioadă mai lungă de timp, împrejurare nu lipsită de însemnătate pentru determinarea cursului vieții sale. După obiceiurile de atunci, tînărul David intră la 12 ani în Universitatea din Edinburgh unde primește o instrucție destul de sumară, orientată preponderent spre limbile clasice. Era o pregătire ce corespundea cu aproximație celei pe care o va asigura învățămîntul gimnazial de mai tîrziu. Din informațiile altminteri foarte sărace despre prima perioadă a vieții sale se știe că această epocă de instrucție sistematică s-a încheiat deja în jurul vîrstei de 15 ani. Însuflețit de pe acum de aspirații și proiecte literare, Hume se întoarce acasă, la țară, unde își va continua educația intelectuală în mod independent, urmîndu-și propriile înclinații. Este o epocă de muncă solitară intensă ce se întinde pînă în anul 1734, cu o scurtă întrerupere marcată de începerea unor studii juridice sub presiunea insistențelor familiei, studii care au fost repede întrerupte. Partea cea mai însemnată în lecturile tînărului Hume au ocupat-o scriitorii și filosofii greci și latini, precum și autorii englezi mult citiți și discutați în epocă, începînd cu Locke, Shaftesbury, Clarke și Berkeley. Din tot ce știm, sîntem îndreptățiți să presupunem că pregătirea și formația lui Hume au fost cele ale unui umanist

și erudit, și nu cele ale unui om de știință [1], o pregătire și formație literare, în sensul mai larg pe care îl avea pe atunci cuvîntul *literatură*. Hume mărturisește că a avut încă în anul 1729, după împlinirea vîrstei de 18 ani, viziunea unui drum propriu în filosofie [2]. Abandonînd doar după cîteva luni o încercare întreprinsă la începutul anului 1734 de a învăța o meserie practică, care să-i asigure mijloacele necesare pentru a-și urmări proiectele intelectuale, Hume decide, cum notează în scurta sa autobiografie (*The Life of David Hume, Esq. written by himself*), să compenseze lipsa acestor mijloace prin cumpătare, asigurîndu-și astfel posibilitatea de a-și consacra toate forțele cultivării talentului său de scriitor. La mijlocul anului 1734, tînărul pretendent la gloria literelor pleacă în Franța unde rămîne trei ani. Mai multe motive ar putea explica, după părerea biografilor, această hotărîre: viața mai ieftină decît în Anglia, reputația filosofică a Franței, dorința de a învăța limba țării și, poate nu în ultimul rînd, diferende cu familia și unele încurcături personale. În timpul șederii în Franța, mai întîi la Reims și apoi în Anjou, la mănăstirea-colegiu La Fleche, Hume scrie o operă filosofică voluminoasă, în trei părți, intitulată *Tratat asupra naturii omenești*, de care își leagă cele mai mari speranțe. Întors în Anglia, în august 1737, tînărul autor lucrează cu multă rîvnă și încredere la pregătirea pentru tipar a manuscrisului despre care avea motive să creadă că aduce mari inovații în domeniile centrale ale filosofiei. În ianuarie 1739 apar nesemnate primele două părți, intitulate *Despre intelect* și *Despre afecte*. Scurta *Înștiințare* a autorului anonim se încheie cu cuvintele: „Socotesc aprobarea publicului ca cea mai mare răsplată a

---

[1] Această orientare a lecturilor, care acorda un loc privilegiat clasicilor antichității, Hume o va păstra pînă la sfîrșitul vieții. Într-o scrisoare din 19 septembrie 1763, înaintea plecării sale în misiune diplomatică la Paris, Hume comunica unui prieten că ia cu el doar patru cărți — Virgiliu, Horațiu, Tasso și Tacitus —, adăugînd că și-ar fi luat și Homer-ul dacă acesta nu ar fi prea voluminos. (Vezi *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, Oxford at the University Press, 1932, vol. 1, p. 401.)

[2] Într-o scrisoare din 1734, Hume afirmă că după 18 ani i s-a deschis o nouă perspectivă a gîndirii *(a new scene of thought)* care l-a însuflețit peste măsură și l-a făcut să neglijeze, cu ardoarea specifică tinereții, orice alte ocupații. (Vezi *op. cit.*, p. 16.) Într-o altă scrisoare, din martie 1751, se pomenește despre un manuscris alcătuit înaintea vîrstei de 20 ani care a fost ars mai tîrziu.

muncii mele; dar sînt hotărît să-i primesc judecata, oricare ar fi aceasta, ca cea mai bună învățătură." În autobiografie, primirea acestei opere care își propusese să revoluționeze filosofia este descrisă astfel: „Nici o încercare literară nu a fost mai puțin norocoasă decît *Tratatul despre natura omenească*. El a ieșit mort din tiparniță fără a se bucura cel puțin de favoarea de a provoca un murmur printre fanatici." Fire robustă și optimistă, Hume nu își pierde însă cu totul încrederea puternic zdruncinată. După ce publică un rezumat al volumelor în care încearcă o mai bună clarificare a ideilor și argumentelor, îl vedem curînd lucrînd la definitivarea părții a treia, *Despre morală*, care apare, tot anonim, în toamna anului 1740. Constatăm că Hume se comportă întocmai cum s-a angajat în *Înștiințare*. El trage deja primele concluzii din insuccesul celor două părți. Astfel, în pregătirea pentru tipar a părții a treia, tratarea pur teoretică a problemelor etice este mult restrînsă pentru a face un loc mai mare analizelor concrete cu caracter social și politic. Iar în mica culegere de *Eseuri morale și politice*, publicate în 1741, ne întîmpină deja un cu totul alt autor. Hume cultivă acum cu talent forma ușoară și atrăgătoare a eseului, mult gustată în acea vreme, pe care îl va ridica la strălucire. El deplînge neglijarea eleganței stilistice în literatura engleză a vremii și îi ia drept model pe francezi. Preocupat ca scrierile sale să fie plăcute și deamnelor, nu disprețuiește nici chiar cultivarea unui manierism propriu literaturii la modă. Încurajat de primirea mai favorabilă a acestei din urmă lucrări, Hume publică în anul următor un nou volum de eseuri. De acum, hotărîrea de a se consacra carierei literare este definitivă. Tînărul scriitor fără avere este în căutarea mijloacelor ce-i vor permite să-și urmeze calea aleasă. Cursul vieții lui Hume va fi influențat, nu în mică măsură, de presiunea acestor nevoi și de obligațiile pe care le va contracta în încercările de a le satisface. În anii 1745—1746, el trăiește un episod mai puțin fericit ca preceptor al unui tînăr nobil, în anii 1746—1747 și 1748—1749 face experiențe militare și diplomatice ca secretar al generalului St. Clair[3]. Reputația

[3] Un document semnificativ este o scrisoare din iunie 1747, redactată în intervalul de timp dintre aceste două misiuni. Hume îi cere prietenului său H. Home să-l sfătuiască dacă ar fi mai potrivit să rămînă la Londra, în așteptarea unei ocazii norocoase, sau să se retragă

lui Hume ca autor va fi asigurată prin publicarea a *Trei eseuri, morale și politice*, a *Eseurilor filosofice asupra intelectului omenesc* (republicate în 1758 sub titlul *Cercetare asupra intelectului omenesc*) și a unei noi ediții a *Eseurilor morale și politice*, toate în anul 1748 [4], a *Cercetării asupra principiilor morale*, o prelucrare literară strălucită a celei de a treia părți a *Tratatului* (pe care Hume o va judeca în autobiografie drept cea mai bună din lucrările sale), în anul 1751 și îndeosebi a *Disertațiilor politice* în 1752. Aceasta din urmă a fost singura sa scriere despre care Hume spunea că s-a bucurat de succes de la prima ei apariție. Traducerea ei în franceză l-a făcut cunoscut și pe continent. Devenit independent din punct de vedere material, Hume va exercita totuși în anii 1752—1757 o slujbă de bibliotecar la Edinburgh, în primul rînd pentru a dispune de cărțile ce-i erau necesare pentru scrierile sale de istorie. Prin publicarea în anii 1754—1762 a celor șase volume ale *Istoriei Angliei*, faima lui Hume ca autor atinge apogeul. În anii 1763—1766, va accepta cu destulă greutate o misiune diplomatică la Paris, ca secretar particular al ambasadorului Angliei, Lordul Hertford, și apoi ca însărcinat cu afaceri, pentru a-și încheia cariera publică prin exercitarea o scurtă perioadă, în 1767—1768, a funcției de subsecretar al Departamentului de Nord din Ministerul englez de externe. Abia în 1769, la 58 de ani, filosoful se retrage definitiv la Edinburgh, unde își va trăi în deplină independență, în cercul prietenilor, ultimii șapte ani ai vieții.

Se poate constata că modul cum a fost înțeleasă semnificația operei lui Hume, în primul rînd a filosofiei sale teoretice, atît în timpul vieții sale cît și mai tîrziu, a depins nu în mică măsură de judecata asupra omului și a caracterului său. Contestarea integrității intelectuale și morale a lui Hume are o lungă tradiție, inaugurată de dușmanii săi înverșunați din cercurile clericale ale vremii. Aceștia pretindeau că Hume ar fi scris numai pentru a cîștiga bani și reputație și ar fi fost

---

la țară. La 36 de ani, după ce a publicat mai multe cărți, filosoful mărturisește că nu are un proiect acceptabil de carieră: pentru armată sau legislație este prea tîrziu, biserica îi repugnă, îndeletnicirea de preceptor nu îi place, iar poziția de funcționar este precară și nesigură. (Vezi *New Letters of David Hume*, [eds.] R. Klibansky, E. C. Mossner, Oxford at the Clarendon Press, 1954, p. 26.)

[4] Aceasta din urmă este prima lucrare care poartă semnătura lui Hume. Pînă atunci el publicase anonim 7 volume!

lipsit de orice interes pentru adevăr. În mod surprinzător, acest punct de vedere va fi susținut în secolul al XIX-lea de autori ca J. S. Mill și Th. Huxley și reluat chiar și de unii istorici contemporani, care sugerează că Hume s-ar situa tocmai la antipodul lui Spinoza, omul care și-a subordonat pe deplin viața slujirii dezinteresate a adevărului. Filosoful, ni se spune, nu ar fi luat în serios propriile sale teorii în care vedea simple paradoxuri menite să stîrnească mirarea și admirația cititorilor. În sprijinul acestei aprecieri se invocă îndeosebi repudierea de către Hume a lucrării sale capitale din tinerețe, pe care a refuzat să o republice și să o accepte ca reprezentativă pentru concepțiile sale filosofice, numai pentru că nu ar fi întrunit favoarea publicului, abandonarea preocupărilor propriu-zis filosofice pentru cele politice, economice sau istorice care trezeau interes în cercuri mai largi de cititori [5]. Scepticismul său în probleme teoretice și neconformismul în chestiuni politice și religioase a fost interpretat ca o poziție de circumstanță, destinată să atragă atenția publicului [6]. Th. Grose, unul din cunoscuții editori ai operei lui Hume, afirmă, bunăoară, că acesta nu ar fi cultivat mai tîrziu preocupările filosofice din tinerețe, crezînd că dacă va menține seriozitatea de pînă atunci în abordarea problemelor metafizice va rămîne necitit, ceea ce nu corespundea nici cu ambițiile sale literare, nici cu interesele lui financiare [7]. Un exeget mai recent merge și mai departe, considerînd că scepticismul este la Hume mai mult un procedeu literar menit să stîrnească interesul și să intrige decît o poziție de apărat. Atitudinea în esență nihilistă a filosofului ar putea fi exprimată astfel: „Nu cred nici un moment acest lucru, cum nu credeți nici dumneavoastră. Combateți-mi însă părerea dacă puteți." [8]

[5] Pentru cei mai mulți cititori de astăzi, care cunosc numele lui Hume din cărțile de filosofie, ar fi desigur o surpriză să vadă în edițiile mai vechi ale lucrărilor sale filosofice, sub numele autorului, adăugirea *istoricul*. Într-adevăr, Hume a fost cunoscut și apreciat în cercuri largi de cititori mai ales ca istoric.

[6] Pentru mai multe amănunte, vezi E.C. Mossner, *Philosophy and Biography: The Case of D. Hume*, în (ed.) V. C. Chappel, *Hume. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1966.

[7] Vezi Th. Grose, *History of the Editions*, în D. Hume, *Essays Moral Political, and Literary*, New York, Longmans and Green, 1907, vol. I, pp. 76—77.

[8] Vezi J. H. Randall, *David Hume: Radical Empiricist and Pragmatist* (1947), citat după E. C. Mossner.

Asemenea judecăți trec cu vederea mai întîi unitatea operei lui Hume, continuitatea remarcabilă, deși neaparentă, în dezvoltarea ideilor sale pe care o marchează cercetările economice, politice, de istorie socială și a religiei, cărora el li s-a consacrat cu preferință în a doua parte a vieții. Se poate presupune că după publicarea *Istoriei Angliei* Hume și-a considerat opera încheiată. În lumina acestei presupuneri, putem înțelege, mai întîi, lipsa lui de dorință de a mai scrie lucrări noi în ultimii cincisprezece ani ai vieții. După retragerea sa la Edinburgh, Hume răspundea cu autoironie încercărilor editorilor și prietenilor de a-l atrage în noi proiecte literare scriind că este „prea bătrîn, prea gras, prea leneș și prea bogat". Interesul lui Hume pentru scrierile sale, angajarea sa în susținerea ideilor pe care le-a formulat în aceste scrieri nu au scăzut însă cu vîrsta. Am greși, deci, dacă am lua asemenea afirmații drept reacțiile tipice ale unui om care și-a satisfăcut ambițiile sociale și nu mai dorește decît tihna. Rar poate fi întîlnit un autor atît de preocupat de cunoașterea insuficiențelor scrierilor sale, unul care să-și fi dat, totodată, atîta osteneală cu corectarea și îmbunătățirea textelor pentru noile ediții. Scrisorile, ca și alte relatări despre ultima perioadă a vieții lui Hume, aduc multe mărturii cu privire la preocupările sale constante pentru șlefuirea pînă la ultimele detalii a lucrărilor în vederea noilor ediții. Într-o scrisoare către editorul său W. Strahan din 25 martie 1771, Hume apreciază că este probabil ultima dată cînd își corectează scrierile filosofice, pe care le apreciază că au ajuns la cel mai înalt grad de preciziune și că sînt mai lucrate decît orice alte scrieri în limba engleză [9]. Cu toate acestea, în ultimele luni de viață Hume va fi din nou ocupat cu pregătirea unei ediții a lucrărilor sale. În iulie 1776 filosoful solicită încă corecturi pentru o nouă ediție a *Eseurilor* și a scrierii sale istorice. În scrisoarea din 27 iulie către același Strahan, la mai puțin de o lună înaintea morții sale care a survenit la 25 august, în urma unei boli îndelungate, Hume își compară ironic îndeletnicirile cu cele ale teologilor ce discutau despre Sfîntul Duh în timpul asediului Constantinopolului [10]. Aceasta nu poate fi atitudinea unui autor care a scris pentru bani și faimă. Semnificativă în același sens este și preocuparea lui Hume pentru

[9] *The Letters of David Hume*, vol. 2, pp. 238—239.
[10] *Ibidem*, p. 329.

soarta singurei sale scrieri pe care nu s-a hotărît să o publice în timpul vieții, *Dialogurile despre religia naturală*. Numeroase prevederi testamentare și schimbări ale acestor prevederi, precum și precizări în scrisori adresate celor mai apropiați prieteni, pînă în ultimele zile ale vieții, mărturisesc că nici o precauție nu i se părea de prisos pentru a asigura publicarea acestei lucrări, care poate fi considerată ultimul său cuvînt în problemele filosofice. Cartea va apărea la trei ani după moartea filosofului, în 1779, prin grija nepotului și moștenitorului său David Hume.

Hume nu a fost un ipocrit. El mărturisea că dobîndirea faimei literare a fost cea mai mare dorință a tinereții sale și nu a ascuns niciodată interesul pe care îl purta pentru buna primire a scrierilor sale. De fapt, tocmai prin succesul acestor scrieri spera filosoful să-și cîștige independența materială necesară pentru a se putea consacra pe deplin carierei literare. Hume a pus însă un preț deosebit pe judecata criticilor competenți, imparțiali, și capabili să considere lucrările sale cu aceeași bunăvoință cu care a întîmpinat el scrierile celor mai ilustri dintre contemporanii săi. Iar reacțiile sale față de critici răutăcioase ori întemeiate pe o înțelegere inadecvată a ideilor sale nu au fost cîtuși de puțin cele ale unui om a cărui dorință „de a fi aplaudat era de nepotolit" [11]. Încă din tinerețe, Hume și-a propus să lase publicul să-i judece opera, abținîndu-se să răspundă criticilor de orice fel, un principiu pe care l-a respectat în toate împrejurările cu o detașare și putere de stăpînire demne de toată admirația. Exemplară este în această privință reacția lui Hume față de judecățile pe care le va formula Th. Reid, în lucrarea lui *Cercetare asupra intelectului omenesc după principiile simțului comun*, care apare în 1764. Reid, care altminteri îl aprecia pe Hume drept unul din cei mai însemnați filosofi ai secolului, îi interpretează și îi critică poziția sceptică într-un sens asupra căruia Hume a prevenit în mod explicit și repetat în scrierile sale [12]. Deși îi era clar că numai graba și pasiunea

[11] Vezi Th. Grose, *op. cit.*, p. 36.

[12] „Este o filosofie deosebit de îndrăzneață cea care respinge fără scrupule și ceremonie toate regulile ce guvernează invariabil credința și comportarea genului omenesc în afaceri și în modul de viață, cărora filosoful el însuși este obligat să le cedeze pe cînd își închipuie a le fi distrus. Aceste reguli au mai multă vechime și autoritate decît filosofia. Ele sînt baza ei, și nu filosofia baza lor." (Th. Reid, *Recher-*

pot explica o judecată atît de nedreaptă din partea unui om pe care îl socotea competent, Hume nu a făcut ceea ce era foarte ușor să facă, și anume să probeze cu pasaje din lucrările sale publicate că punctul său de vedere este tocmai contrar celui pe care i-l atribuie Reid. Mai mult, el nu a folosit posibilitatea ce i s-a oferit de a-l determina pe Reid să-și reconsidere aprecierile. Într-adevăr, acesta din urmă a dorit să cunoască părerea lui Hume înaintea publicării cărții amintite mai sus transmițîndu-i manuscrisul prin mijlocirea unui prieten comun. Orice om ar fi profitat de această ocazie pentru a se apăra împotriva unor critici atît de nedrepte. În scrisoarea pe care i-o adresează în 1763 lui Reid, Hume se limitează însă la aprecieri laudative generale și la cîteva propuneri de mici îmbunătățiri stilistice, adăugînd că tinde să atribuie obiecțiile sale față de unele idei cuprinse în carte greutăților proprii de înțelegere și lecturii ei pe părți [13]. Este un episod care pune într-o lumină vie caracterul lui Hume, detașarea lui aproape supraomenească de vanitatea exacerbată și pasiunile violente în general, o moderație și un spirit de toleranță ce reprezintă un exemplu cu adevărat rar de armonie deplină între doctrină și practica vieții [14].

POSTERITATEA FILOSOFIEI LUI HUME

Devotamentul cu care și-a îngrijit opera relevă o convingere profundă în valoarea ei, pe care Hume o ascundea de obicei chiar și prietenilor apropiați printr-o atitudine de detașare ironică. Nu lipsesc totuși indicații mai directe în acest sens. Într-o scrisoare din 8 iulie 1776, cu mai puțin de trei luni înainte de moartea pe care o socotea iminentă, adresată editorului și prietenului său Strahan, Hume observa că

ciles sur l'entendement humaine d'après les principes du sens commun, în Th. Reid, *Oeuvres complètes*, Paris, A. Santelet, 1828, vol. 2, p. 30.) Este tocmai ceea ce Hume scrisese și repetase în mod insistent împotriva scepticismului de tip pyrrhonian.

[13] Vezi *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 375.

[14] Într-un singur caz Hume a ripostat, respingînd în scris acuzațiile nejustificate de lipsă de loialitate ale lui J.-J. Rousseau, pe care îl adusese cu sine din Franța în Anglia, la sfîrșitul anului 1765, cu intenția de a-l ajuta aici să obțină o pensie a regelui Angliei. Dar insinuările lui Rousseau priveau omul, nu scriitorul, și Hume nu-și apăra în acest caz prestigiul literar ci reputația morală.

scrierile lui i-au adus pînă acum doar plăcerea de a le compune și de a le perfecționa, și adăuga: „În ceea ce privește orice recompense potrivite din partea publicului pentru grija, exactitatea, munca, dezinteresarea și curajul lucrărilor mele, ele urmează încă să vină. Îți mărturisesc totuși că văd multe semne că ele se apropie. Dar mi se va întîmpla și mie ca și altor scriitori. Deja am trăit destul de mult. Nu voi trăi să văd că mi se face dreptate“ [15]. Un alt fapt atrage de asemenea atenția. Cine urmărește mai de aproape diferite mărturii despre primirea operei lui Hume în cercurile culte ale vremii va constata că Hume a descris-o ca una mai nefavorabilă decît a fost în realitate. *Tratatul*, de exemplu, nu a trecut cu totul neobservat, cum relatează autorul său. Lucrării i-au fost consacrate trei recenzii destul de mari, ceea ce nu este totuși puțin pentru o scriere anonimă, bănuită că aparține unui tînăr necunoscut. Nici reputația literară pe care o cîștigase Hume deja după 1750, chiar și în ochii celor care nu-i împărtășeau cîtuși de puțin ideile, nu poate fi trecută cu vederea [16]. De ce a fost totuși Hume atît de dezamăgit de primirea lucrărilor sale în cercurile celor interesați și competenți? Răspunsul este simplu. Deși cei mai pătrunzători dintre criticii săi au evidențiat profunzimea observațiilor analitice și subtilitatea reflecțiilor critice, precum și calitățile stilistice ale scrierilor sale, sensul și originalitatea ideilor au scăpat cu totul contemporanilor. Sentimentul de frustrare al lui Hume exprima deci disproporția dintre așteptările sale îndreptățite și reacțiile celor mai imparțiali și bine intenționați dintre gînditorii vremii. Hume a pus să i se graveze pe piatra mormîntului, sub nume și anii vieții, doar cuvintele: „Lăsînd posterității să adauge restul“. Fără îndoială că el și-a văzut opera ca un moment de sine stătător în gîndirea filosofică și a crezut în posteritatea ei.

Se poate aprecia astăzi că Hume nu s-a înșelat. Apariția la cîțiva ani de la moartea gînditorului scoțian a *Criticii rațiunii pure*, și apoi a *Prolegomenelor*, în care se atrăgea

[15] *The Letters of David Hume*, vol. 2, p. 322.

[16] Despre un personaj cunoscut în lumea literelor, care a citit în manuscris *Dialogurile despre religia naturală* ale lui Hume în anul 1751, ni se spune: „El a exprimat o dezaprobare accentuată față de filosofia sceptică întîpărită cu o subtilitate și eleganță fără egal în lucrările lui D. Hume, citite în acel timp de toată lumea și îndeobște admirate.“ (*The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 154.)

atenția asupra însemnătății contribuției sale la critica cunoașterii, marchează doar un prim început al recunoașterii însemnătății epocale a filosofiei teoretice a lui Hume, cunoscut și apreciat în timpul vieții, atît în Anglia cît și în Franța, mai mult ca istoric, moralist și eseist. Această recunoaștere, care își croiește drum încă încet în gîndirea secolului trecut, va atinge un punct culminant abia o dată cu dezvoltarea filosofiilor de inspirație științifică și de factură analitică ale secolului nostru. Ne putem totuși întreba dacă lui Hume „i s-a făcut dreptate", așa cum a nădăjduit el.

Cel mai de seamă dintre criticii lui Hume în timpul vieții sale a fost Th. Reid, întemeietorul așa-numitei școli scoțiene sau a filosofiei simțului comun. Judecata lui Reid a pus bazele unei influente tradiții în interpretarea filosofiei teoretice a lui Hume, ale cărei ecouri persistă pînă în zilele noastre. Sîmburele acestei interpretări poate fi exprimat astfel: Hume, un gînditor cu adevărat consecvent, care a pus în evidență pentru prima dată consecințele ce decurg în mod logic din „teoria ideilor" a lui Locke și Berkeley, ar fi ajuns la concluzii absurde dovedind astfel, împotriva intenției sale, caracterul de nesusținut al filosofiei empiriste a cunoașterii. Reid s-a exprimat fără echivoc în acest sens mai întîi într-o formă extrem de binevoitoare și curtenitoare în scrisoarea lui către Hume din 18 martie 1763, în care îi mulțumește pentru aprecierile pe care le face acesta după citirea manuscrisului lucrării sale, și apoi fără menajamente în dedicația cărții, pe care a redactat-o la sfîrșitul aceluiași an. Reid afirma că pînă la citirea *Tratatului* lui Hume el nu a pus la îndoială principiile larg acceptate ale teoriei empiriste a cunoașterii. Meritul lui Hume ar fi de a fi pus în lumină consecințele (inacceptabile) ce decurg în mod logic din aceste principii, determinîndu-l astfel să le supună pe ultimele unei severe examinări critice [17]. Căci dacă concluziile la care ajunge

[17] „Dacă aceste principii sînt solide, sistemul dumneavoastră trebuie să stea în picioare, iar dacă nu sînt, pot fi judecate mai bine după ce ați pus în evidență întregul ansamblu de consecințe ce cresc din ele ... Sînt de acord cu dumneavoastră, deci, că dacă acest sistem va fi vreodată dărîmat aveți o pretenție îndreptățită la cea mai mare parte a laudei, o dată fiindcă l-ați făcut o țintă distinctă, bine conturată, și, în al doilea rînd, fiindcă ați furnizat o artilerie adecvată în acest scop." (*The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 376). În dedicația cărții sale Reid afirmă că Hume construiește, pornind de la principiile lui Locke, „un sistem complet al scepticismului" și se explică astfel:

Hume răstoarnă „întreaga filosofie, întreaga religie, întreaga virtute, și simțul comun" și nu pot să aibă alt efect „decît să facă să strălucească subtilitatea deșartă a unui sofist în dauna rațiunii și spre rușinea umanității", înseamnă că și premisele pe care se întemeiază aceste concluzii trebuie să fie false.

Kant s-a ridicat împotriva aprecierii aspre consacrate de școala scoțiană (Reid, Beattie, Oswald, Priestley) potrivit căreia Hume propune o filosofie pur distructivă[18], al cărei merit ar fi doar de a fi atras atenția asupra falsității principiilor teoriei empiriste a cunoașterii. Deși nu a cunoscut *Tratatul*, ci numai *Cercetarea*, care fusese deja tradusă în germană, Kant a fost primul filosof care a înțeles și a semnalat însemnătatea analizei făcute de Hume conceptului de cauzalitate. Hume, subliniază Kant, a adus în centrul discuției filosofice o problemă reală, problema temeiurilor credinței spontane a oamenilor în necesitatea relațiilor cauzale, și nu a pus pur și simplu la îndoială lucruri de la sine înțelese din dragoste pentru paradoxuri și dorință de a-și uimi cititorii[19]. Din punctul de vedere al lui Kant, Hume a făcut mari servicii filosofiei arătînd, pe de o parte, că încrederea necritică în capacitatea rațiunii analitice de a oferi noi cunoștințe despre fapte deschide drum liber metafizicii dogmatice, și, pe de altă parte, că empirismul nu este în măsură să ofere o explicație rațională a cunoașterii noastre cauzale, dat fiind că principiul cauzalității nu poate fi întemeiat pe

---

„Raționamentele sale mi s-au părut corecte. Prin urmare, am crezut că este potrivit să urc la principiile pe care erau întemeiate și să le supun unui nou examen, căci altfel, mă vedeam constrîns să accept concluziile pe care le trăgeam din ele." (Th. Reid, *op. cit.*, p. 5.)

[18] Kant observă pentru prima dată ceea ce mulți filosofi după el, pînă în zilele noastre, au trecut ușor cu vederea, și anume că Hume nu a pus la îndoială niciodată că noțiunea de cauzalitate este „folositoare" și „indispensabilă" pentru cunoașterea naturii. La Hume, precizează Kant, este vorba „de originea conceptului de cauză și nicidecum de faptul dacă este indispensabil în practică." (I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca o știință*, București, Cultura națională, 1924, p. 18.)

[19] „Nu putem vedea fără mîhnire cum adversarii săi, Reid, Oswald, Beattie și în urmă Priestley, n-au înțeles punctul important al problemei: ... Ei luau întotdeauna ca admis tocmai ceea ce Hume punea la îndoială și, în schimb, demonstrau cu aprindere și de multe ori cu o mare lipsă de modestie tocmai ceea ce lui nu-i trecuse niciodată prin minte să pună la îndoială." (*Ibidem*, pp. 17—18.)

experiență. Prin acest mod de a pune problema Hume ar fi adevăratul precursor al filosofiei critice a cunoașterii [20]. Numai un precursor, desigur, fiindcă soluția pe care o dă Hume problemei cunoașterii poartă, după Kant, sigiliul neputinței și resemnării [21].

Această înțelegere a filosofiei lui Hume domină în general în secolul al XIX-lea. Autorul *Cercetării* nu este considerat drept un clasic al filosofiei. Pozitivismul lui Comte și Mill aprobă, desigur, tendința empiristă și antimetafizică a gîndirii lui Hume, pe care o consideră consonantă cu principiul că o cunoaștere autentică vizează doar descoperirea unor legi cît mai generale ale fenomenelor, și nu pătrunderea esenței lor interne, fără să-i bănuiască cel puțin independența și originalitatea. În a doua jumătate a secolului, empiriocriticii, în primul rînd E. Mach, se caracterizează drept continuatori ai fenomenalismului lui Hume, pe care îl reconstruiesc drept o concepție subiectivistă consecventă în problema realității lumii exterioare. Aceste teorii au însă o răspîndire limitată la cercul cercetătorilor și filosofilor interesați în filosofia științei exacte și intră într-un declin accentuat la începutul secolului nostru. Pe de altă parte, mișcarea agnostică, ce se dezvoltă în aceeași perioadă în primul rînd ca expresie a poziției unor savanți cu concepții deterministe și evoluționiste în problema raportului dintre știință și religie, se interesează destul de puțin de Hume. În Anglia, unde Th. Huxley, probabil cea mai proeminentă figură a mișcării, încearcă să reînvie interesul pentru filosofia lui Hume, tendința dominantă la sfîrșitul secolului, idealismul absolut de inspirație hegeliană, se raportează în mod distructiv la tradițiile empiriste, și în primul rînd la Hume. Pare o ironie că cel mai cunoscut editor al operei lui Hume din această perioadă, profesorul T. H. Green din Oxford, prefațează ediția sa a *Tratatului* cu o lungă introducere în care filosofia lui Hume este supusă unei critici ce se vrea nimicitoare tocmai de pe aceste poziții.

[20] „Mărturisesc fără înconjur: amintirea lui David Hume a fost ceea ce, acum mulți ani, mi-a întrerupt întîia oară somnul dogmatic și a dat cercetărilor mele pe terenul filosofiei speculative cu totul altă direcție." (*Ibidem*, p. 20.) Este semnificativ că Hume este autorul cel mai des menționat în *Prolegomenele* lui Kant.

[21] Hume „s-a mulțumit spre a-și pune corabia la adăpost, să o tragă la țărmul scepticismului unde era menită să rămînă și să putrezească". (*Ibidem*, p. 23.)

O eră de aur pentru posteritatea lui Hume în filosofia occidentală este inaugurată abia odată cu scăderea treptată a influenței idealismului absolut și a neokantianismului și cu ascensiunea unui nou stil de filosofare, analitic și antispeculativ, care se impune prin acțiunea convergentă a abordărilor inițiate în Anglia de B. Russell și G. Moore, a pozitivismului sau empirismului logic continental și a pragmatismului american. Dacă încă în 1925 un istoric al filosofiei mai putea să afirme că „Hume nu mai este o figură vie", mișcarea analitică va consacra la mijlocul secolului o reprezentare cu totul nouă despre gînditorul scoțian, socotit de acum înainte o figură centrală a întregii tradiții filosofice moderne. Pentru a aprecia cît de cît proporțiile acestei reevaluări, care are loc într-un interval de timp relativ scurt, este suficient să menționăm că în cea mai importantă enciclopedie filosofică de limba engleză, apărută în 1967, Hume ocupă un loc mai mare decît Locke, Leibniz sau Hegel, și chiar decît Aristotel, fiind întrecut numai de Platon sau Kant!

Cum se explică o schimbare atît de radicală de perspectivă? Ce considerații susțin această reconsiderare istorică de mari proporții? Din imensa literatură de filosofie analitică, cu deosebire din cea de limbă engleză, care cuprinde ample referiri la filosofia teoretică a lui Hume, se pot desprinde două motive fundamentale. Se relevă, mai întîi, că Hume a anticipat în mod strălucit modelul analitic al practicii filosofice. El are în comun cu marea familie a filosofilor de orientare analitică din epoca noastră suspiciunea față de sistemele atotcuprinzătoare cu pretenția de a oferi explicații cu valoare absolută și o anumită înțelegere a instrumentelor și puterilor gîndirii filosofice. Se subliniază de asemenea că o sarcină centrală a filosofului ar fi, după părerea lui Hume, să formuleze criterii ce fac posibilă distincția dintre probleme cu semnificație cognitivă și probleme care nu au o asemenea semnificație, altfel spus să determine limitele sau granițele cunoașterii pozitive. În acest sens se vorbește de *microscopul*, *briciul* și *furca* lui Hume [22]. În al doilea rînd, Hume este considerat drept filosoful clasic care a dat formularea cea mai clară punctului de vedere empirist asupra cunoașterii. Distinc-

[22] Vezi, de exemplu, D. G. C. MacNabb, *David Hume*, în (ed.) P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, The Macmillan Company and The Free Press, 1967, vol. 4, p. 77.

ția lui între *relații între idei* și *fapte* este privită ca o prefigurare a distincției între adevărurile analitice și cele sintetice și ca o respingere anticipată a conceptului sintezei *a priori*, pe care se sprijină filosofia kantiană a cunoașterii. Empiriștii secolului XX nu obosesc să repete că dacă Hume l-a trezit pe Kant din somnul său dogmatic, aceasta nu l-a împiedicat apoi pe ultimul să se cufunde într-un somn și mai profund, cel al apriorismului și transcendentalismului!

Se recunoaște totodată, este adevărat, că analizele lui Hume sînt marcate de o insuficiență esențială, de incapacitatea filosofului de a distinge aspectele logice de cele psihologice și de a despărți problemele de drept, filosofice, ale întemeierii cunoașterii, de problemele de fapt, empirice, privitoare la operațiile și activitățile psihice prin care se realizează orice proces de cunoaștere. Se lasă însă să se înțeleagă că odată ce această eroare ar fi corectată, concepția lui Hume asupra cunoașterii nu și-ar pierde coerența și integritatea. Prin eliminarea psihologismului, marile ei teme nu și-ar schimba în mod radical înfățișarea. Transcrierea problemelor și soluțiilor filosofului în termenii gîndirii analitice contemporane nu ar atrage după sine o deplasare radicală a sensurilor originale și ar fi, prin urmare, pe deplin legitimă.

Asemenea judecăți cer o evaluare nuanțată. Caracterul analitic al gîndirii lui Hume, abordarea analitică a problemelor și stilul analitic al desfășurării argumentării pe care le întîlnim în lucrările sale filosofice reprezentative ar putea fi cu greu puse la îndoială. Hume este într-adevăr un maestru al interogației și analizei filosofice. Lucrările sale, îndeosebi *Cercetarea*, constituie în această privință, pînă astăzi, adevărate modele ale genului. Filosoful pleacă de obicei de la constatări și idei general acceptate, punînd întrebări simple, firești, ce dezvăluie însă dificultăți și probleme nebănuite la prima vedere. Analistul cîntărește cu atenție răspunsurile posibile la întrebările și dificultățile pe care le semnalează sugerînd că idei de mare autoritate, acceptate drept axiome în școlile filosofice, nu sînt adesea nici mai rezonabile, nici mai bine întemeiate decît ipoteze care pot apărea extravagante în raport cu deprinderile noastre de gîndire. Sînt zdruncinate astfel concepții profund înrădăcinate, a căror autoritate necondiționată este „un flagel pentru raționare și cercetarea liberă". Hume surprinde o trăsătură remarcabilă a modului analitic de filosofare, pe care îl practica cu vir-

tuozitate, scriind: „Filosofii, care își dau aere de înțelepciune și capacitate superioară, au o sarcină grea atunci cînd întîlnesc persoane cu înclinații iscoditoare, dispuse să pună mereu întrebări, care îi alungă din fiecare colț în care se retrag, și care sînt sigure că îi vor aduce, în cele din urmă, în fața unei dileme primejdioase. Mijlocul cel mai bun pentru a preîntîmpina o asemenea încurcătură este de a fi modești în pretențiile noastre și, dacă se poate, de a descoperi noi înșine dificultatea, înainte de a ne fi semnalată." (*Cercetare*, § 28). Cititorului format la școala marilor sisteme de gîndire ale secolului al XVII-lea sau a metafizicii postkantiene întrebările lui Hume îi vor apărea naive în simplitatea lor, argumentările — lungi și obositoare prin insistența de a desfășura toate verigile raționamentului, de a controla fiecare pas, iar concluziile, pe care autorul le înconjoară cu numeroase rezerve, ezitante și incerte. Ca spirit filosofic, Hume este în această privință străin de epoca sa. Neobișnuita lui independență se exprimă, nu în ultimul rînd, în descoperirea și conturarea unui mod de a practica filosofia a cărui consacrare va surveni mult mai tîrziu.

Există, totodată, puternice motive de îndoială că întrebările și temele centrale ale lucrărilor de filosofie teoretică scrise de Hume sînt congenere cu cele reprezentative pentru empirismul secolului nostru sau, cel puțin, ar putea fi reformulate în interogații tipice pentru filosofia contemporană a științei de orientare analitică, fără ca sensul lor originar să se piardă în mare măsură. Caracteristică și definitorie pentru o raportare foarte răspîndită și astăzi la Hume, filosoful, este presupunerea că el ar fi întreprins o cercetare critică a puterilor, valorii și limitelor cunoașterii într-o intenție pur epistemologică, așa cum au făcut-o pozitiviștii secolului XIX și XX. Această presupoziție, adoptată în general tacit, susține calificarea lui Hume, atît de răspîndită în literatura istorico-critică a ultimului secol, drept părinte al filosofiei pozitiviste sau chiar drept primul filosof pe care am putea să-l numim pozitivist. Pe de altă parte, se poate observa că mulți autori reprezentativi pentru filosofia științei a secolului nostru, care numesc o problemă asupra căreia se apleacă „problema lui Hume", acceptă ca ceva de la sine înțeles că Hume ar fi împărtășit și aplicat standardele de raționalitate științifică curente astăzi sau lasă, în orice caz, impresia că dacă lucrurile ar sta altfel aceasta nu prezintă

vreun interes din punctul lor de vedere. Nu este vorba desigur de a acuza aici predilecția unor autori contemporani de a-și boteza propriile probleme cu nume celebre din trecut, pe temeiul unor apropieri și analogii oricît de vagi, ci de a examina sugestia că ei discută și propun o soluție unor probleme care au fost formulate într-adevăr de Hume, în termenii în care ele au fost puse de către acesta. Pentru a da un singur exemplu, este un loc comun în literatura analitică contemporană să se caracterizeze problema logică a inducției drept „problema lui Hume". De obicei autorii care își propun să aducă o contribuție la discuția acestei probleme încep prin a sublinia că Hume a eșuat în încercările sale de a-i da o formulare adecvată și de a o rezolva. Această apreciere este susținută spunîndu-se că rezultatul ultim al analizelor lui Hume ar fi contestarea radicală a posibilității unei cunoașteri despre fapte și în primul rînd a posibilității cunoașterii viitorului [23], o concluzie ce se sprijină pe identificarea sensului în care vorbea Hume despre o cunoaștere a faptelor și a viitorului pe baza experienței cu problema întemeierii logice, raționale a unei asemenea cunoașteri, pe care o pune logica inducției. Pornindu-se de aici, se arată că analiza lui Hume ar fi vădit eșecul total al empirismului clasic în explicarea posibilității cunoașterii întemeiate pe experiență [24]. Reichenbach se declară surprins că Hume

[23] B. Russell scrie că Hume ajunge „la concluzia dezastruoasă că din experiență și observație nu este nimic de învățat" (vezi B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1952, p. 684), H. Reichenbach reduce lucrurile la formula „tot ce știm este că nu știm nimic despre viitor, acesta este conținutul acestei filosofii" (vezi H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Braunschweig, Vieweg, 1969, p. 106), iar W. Stegmüller, după ce constată că pentru Hume o cunoaștere despre viitor este doar o „iluzie omenească", imaginează o discuție între Hume și Carnap în desfășurarea căreia primul îi explică celui de-al doilea de ce nu-i poate da nici un sfat unui prieten comun să parieze la alergarea ce va avea loc mîine, pornind de la performanțele cailor în alergările trecute (vezi W. Stegmüller, *Das Problem der Induktion. Humes Herausforderung und moderne Antworten*, în (Hrsg.) H. Lenk, *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Vieweg, 1971, pp. 60—61).

[24] „David Hume este unul din filosofii cei mai importanți pentru că a dezvoltat pînă la concluzia ei logică filosofia empiristă a lui Locke și Berkeley. Făcînd-o consecventă, el a făcut-o neverosimilă. El reprezintă, într-un fel, un punct mort. În direcția în care a pornit nu este

nu este dispus să recunoască caracterul tragic al rezultatului la care a ajuns [25]. Russell îi atribuie lui Hume, în mod nemărturisit, aceeași lipsă de luciditate atunci cînd susține că în înțelegerea filosofului scoțian empirismul nu ne mai permite să facem o diferență de ordin intelectual între nebunie și rațiune, situație pe care o caracterizează cu umorul său obișnuit astfel: „Alienatul care crede că este un ou moale trebuie condamnat numai pe temeiul că este în minoritate sau mai degrabă — pentru că nu trebuie să admitem democrația — pe temeiul că guvernul nu este de acord cu el. Este un punct de vedere disperat și trebuie să nădăjduim că există un mijloc de scăpare" [26]. De aici și pînă la a-l califica pe Hume drept *irațional*ist, în sensul cel mai negativ și depreciativ pe care îl poate căpăta acest cuvînt în zilele noastre, nu mai este nici măcar un pas.

Toate acestea l-ar surprinde foarte mult pe un cititor al *Cercetării* care nu a frecventat școala filosofiei analitice. El se va întreba în mod firesc dacă a înțeles ceva sau, eventual, dacă reputații autori amintiți mai sus au citit și ei același text. Cel ce nu îl consultă pe Hume doar pentru a determina cum pune el probleme epistemologice consacrate astăzi, ci împins de interese și preocupări filosofice mai generale, de ordin istoric și cultural, va fi în măsură să-și formeze o imagine cît de cît coerentă asupra problemelor sale, a sensului întrebărilor pe care le pune și a răspunsurilor pe care le formulează. Nu este desigur lipsit de interes să încercăm fixarea într-un desen mai clar a contururilor acestei imagini. În acest caz, va trebui însă să luăm în considerare contextul istoric, problemele epocii și intențiile particulare ale gînditorului.

PUNCTUL DE PLECARE, INTENȚIA FUNDAMENTALĂ, UNITATEA GÎNDIRII ȘI A OPEREI

Citind expunerile obișnuite din tratatele de filosofie, vom reține că problema centrală a gîndirii lui Hume ar fi

posibil să se meargă mai departe." (B. Russell, *op. cit.*, pp. 670—671.) „În Bacon empirismul își găsește profetul, în Locke propovăduitorul oficial, în Hume criticul." (H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 101.)

[25] Reichenbach, *op. cit.*, p. 106.

[26] B. Russell, *op. cit.*, p. 685.

încercarea de a determina întinderea și valoarea cunoașterii noastre, pornind de la principiile empirismului formulate de Locke. Și ceea ce este încă mai important, rămînem cu impresia că Hume a fost condus la examinarea acestei probleme de interesul său pentru chestiuni de ordin epistemologic, urmînd pur și simplu o glorioasă tradiție de interogare asupra „problemelor fundamentale", ilustrată de opera marilor filosofi ai trecutului. Această impresie nu este însă confirmată de prezentarea pe care o dă Hume însuși punctului de plecare al cercetărilor sale teoretice și intenției fundamentale căreia i-au fost subordonate aceste cercetări.

Ca și alte spirite ale vremii, cu înclinații mai pozitive, Hume a fost izbit de contrastul dintre pretențiile și starea de fapt a filosofiei. „Discuțiile s-au înmulțit, ca și cum totul ar fi fost incert; și aceste discuții au fost duse cu multă înfocare, ca și cum totul ar fi fost cert. În mijlocul acestei întregi harababuri, nu raționea, ci elocința se impune; și nimeni nu trebuie să-și piardă vreodată nădejdea de a cîștiga prozeliți pentru cea mai extravagantă ipoteză, dacă are destulă îndemînare pentru a o prezenta în culori favorabile." [27] Încă în prima tinerețe, Hume a întrezărit o cale nouă de a stabili adevărul în filosofie. Iată cum o înfățișează el într-o scrisoare din anul 1734: „Am găsit că filosofia morală transmisă nouă de antichitate suferă de aceleași inconveniente ca și filosofia lor naturală, anume, de a fi în întregime ipotetică, de a depinde mai mult de imaginație decît de experiență. Fiecare își consultă închipuirea în dezvoltarea unor proiecte de virtute și fericire, fără a considera natura omenească de care depinde orice concluzie cu caracter moral. Am decis, deci, să o fac pe aceasta principalul meu obiect de studiu, izvorul din care voi deriva orice adevăr în estetică și moralitate." [28] Tînărul Hume și-a propus, deci, să realizeze o reformă a filosofiei pe baza studiului naturii omenești. Scopul urmărit prin această reformă era în primul rînd practic, și anume, elaborarea unei baze teoretice solide pentru întemeierea judecăților morale și estetice. Hume năzuia de fapt să reînnoiască filosofia morală, așa cum

[27] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, reprinted for the original edition in three volumes, Oxford at the Clarendon Press, 1896, p. XVIII.

[28] *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 16.

Newton a reînnoit filosofia naturală, respingînd orice principiu etic care nu se întemeiază pe fapte. Convingerea lui era că studiul naturii omenești ne va oferi principiile necesare pentru o fundamentare mai temeinică a tuturor științelor. Căci toate științele au o relație mai mult sau mai puțin strînsă cu natura omenească. Chiar matematica și filosofia naturală (fizica) depind de natura omenească în măsura în care întemeierea lor cere examinarea facultăților de cunoaștere, determinarea forței și întinderii intelectului. O relație și mai strînsă cu natura omenească întreține logica, care cercetează principiile și operațiile gîndirii, morala și estetica, care se interesează de sentimente și gusturi, precum și politica care îi consideră pe oameni uniți în societate [29].

De studiul naturii omenești s-au interesat înaintea lui Hume și alți filosofi. Hume a crezut însă că poate revoluționa studiul naturii omenești aplicînd metoda folosită deja cu succes în studiul naturii, pe care o caracterizează drept metoda lui Bacon și Newton. Proiectul de care filosoful și-a legat cele mai mari nădejdi a fost realizarea unui studiu strict empiric al omului ca ființă gînditoare, valorizatoare, sensibilă și activă. *Tratatul* a fost scris, după chiar mărturisirea autorului, într-o stare de exaltare întreținută de conștiința marilor perspective pe care le-ar deschide filosofiei realizarea acestui grandios proiect. Alegînd pentru cartea sa subtitlul „O încercare de a introduce metoda experimentală de raționare în științele omului", Hume observă că aplicarea acestei metode la subiecte morale survine la o distanță mai mare de un secol de la aplicarea ei în studiul naturii de către Bacon și citează dintre filosofii englezi din generația anterioară, ale căror lucrări au deschis această cale, pe Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson și Butler. Încercările lor vor trebui continuate printr-o orientare și mai hotărîtă spre cercetarea pozitivă a naturii omenești. În opoziție cu teoriile speculative ale filosofilor care și-au propus să dezvăluie „calități originale, ultime ale naturii omenești", o știință autentică despre natura omenească, ca și știința despre natura exterioară, nu poate trece dincolo de cercetarea relațiilor dintre fenomene, cunoscute în experiență.

[29] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. XIX.

Considerarea acestei intenții fundamentale relevă puternica tendință constructiv-sistematică a gîndirii lui Hume, mai accentuată desigur în marea lucrare a tinereții sale, precum și unitatea internă remarcabilă a operei. Hume privea științele despre om ca un sistem a cărui bază este știința fundamentală, știința naturii omenești. Logica, morala, estetica, doctrina economică și politică, istoria și teoria religiei trebuie toate elaborate pornind de la principiile naturii omenești. În desfășurarea creației filosofului se constată cu ușurință o deplasare de la domeniul teoretic la cel practic. Dacă filosofia cunoașterii a fost mai ales pasiunea tinereții lui Hume, filosofia practică (morală, politică și religioasă) a fost opera maturității sale și este apreciată de unii istorici drept „adevăratul nucleu și centru al activității sale literare“ [30]. Interesant este că Hume însuși, în autobiografia sa, își apreciază mai mult încercările consacrate filosofiei practice, atitudine ce poate fi explicată considerînd înrîurirea lor mai mare asupra contemporanilor și însemnătatea lor excepțională pentru conducerea vieții. Numai cunoașterea pozitivă a omului, socotea filosoful, ne oferă premisele necesare pentru a putea influența cu succes persoanele și a guverna colectivitățile. Etica pozitivă este concepută și elaborată de Hume ca o clasificare și fenomenologie a afectelor și pasiunilor, ca disciplină analitic-descriptivă, și nu imperativ-normativă. Doctrina politică și economică, chiar dacă ultima cuprinde elemente mai speciale, sînt dezvoltate pe baza unor considerații de natură psihologică și morală, ca părți și aplicații ale unei teorii generale asupra naturii omenești. În sfîrșit, originea și cauzele influenței religiilor populare sînt căutate în dominația pe care o exercită asupra oamenilor sentimente cum sînt frica și speranța. Nici preocupările istorice, care au solicitat atît de mult puterea de muncă și energia spirituală a gînditorului în ultima etapă a activității sale creatoare, nu reprezintă o renunțare la interesele sale filosofice. Dacă teoria economică și politică se întemeia pe etica pozitivă, apoi istoria este tratată ca politică aplicată. Pe de altă parte, Hume conferă istoriei un rol în descoperirea legilor comportării oamenilor, analog cu cel al experimentului în cunoaș-

[30] R. Metz, *David Hume. Leben und Philosophie*, Stuttgart, Fr. Frommans Verlag (H. Kurtz), 1929, p. 242.

terea legilor naturii [31]. El credea că acțiunile și comportarea oamenilor sînt rezultatul acțiunii legilor imuabile ale naturii omenești în condiții diferite, condiții ce generează marea diversitate a obiceiurilor, mentalităților și moravurilor. Preocupările istorice ale lui Hume pot fi socotite, deci, o continuare firească a preocupărilor sale de etică, teorie politică și economică. Există mărturii că proiectele sale istorice sînt timpurii. Ocuparea postului de custode al bibliotecii juriștilor din Edinburgh nu este la originea acestor proiecte, ci a reprezentat mai degrabă ocazia pentru realizarea lor.

Cercetarea empirică, pozitivă a principiilor naturii omenești și descoperirea pe baza lor a legilor comportării oamenilor a fost gîndită și realizată de Hume ca o cercetare în esență psihologică. În toate investigațiile sale de teoria cunoașterii, morală, estetică, teorie economică, politică și religioasă, precum și în cele istorice, interesul lui Hume este în primul rînd de ordin psihologic. Se poate spune că el a urmărit cu mai multă consecvență decît marele său predecesor Locke explicația psihologică, nu numai a cunoașterii, dar a tuturor instituțiilor omenești și a manifestărilor vieții sociale. Cei ce acuză astăzi psihologismul lui Hume, ca limită a teoriilor sale epistemologice, pierd din vedere că tocmai explicația psihologică asigură unitatea filosofiei sale teoretice și a operei sale în ansamblu. Lipsită de dimensiunea psihologică, gîndirea lui Hume își pierde substanța și consistența.

SPIRITUL VREMII ȘI IDEOLOGIA LUI HUME

Afirmarea originalității gîndirii lui Hume nu exclude în nici un fel recunoașterea solidarității ei fundamentale cu concepția dominantă a timpului asupra omului, societății și istoriei, cu ceea ce numim „spiritul vremii". În teoriile sale epistemologice, etice și politice își găsesc o expresie particulară cîteva mari motive ce conferă gîndirii secolului al

[31] „Oamenii se aseamănă atît de mult în toate timpurile și locurile, încît istoria nu ne spune nimic nou sau neobișnuit în această privință. Principalul folos pe care îl putem trage din ea este doar de a descoperi principiile constante și universale ale naturii omenești, în măsura în care ea îi arată pe oameni în tot felul de împrejurări și situații și ne procură datele din care ne putem alcătui observațiile și să ne familiarizăm cu motivele constante ale acțiunii și comportamentului omenesc." (*Cercetare*, § 65.)

XVIII-lea o fizionomie aparte, inconfundabilă. Fundalul comun pe care se țes aceste motive este conceptul unei naturi omenești imuabile și invariabile, a cărei cunoaștere era socotită temelia pozitivă a oricărei raportări critice și a oricărui proiect social constructiv.

Critica filosofică a vremii se întemeia, cum s-a observat, pe dihotomia *natură-convenție*. Optimismul atît de caracteristic tendinței dominante din gîndirea epocii exprimă încrederea în posibilitatea realizării unei reforme radicale a instituțiilor, formelor de organizare socială și moravurilor ținînd seama de cerințele naturii omenești. Toate tradițiile și convențiile sociale, imperativele morale, precum și modelele transmise ale înțelepciunii vor trebui examinate critic prin raportare la aceste cerințe. Natura omenească este pretutindeni aceeași și, prin urmare, formula vieții în acord cu natura și a fericirii este una singură; ea va trebui să fie descoperită de filosofi și apoi aplicată. Sloganele epocii sînt: *morala naturală*, *dreptul natural*, *religia naturală*. Morala naturală este opusă moralei tradiționale, dreptul natural dreptului de origine divină, religia naturală religiei populare, revelate. Morala, ca și dreptul, vor trebui să fie întemeiate pe cunoașterea naturii omenești. Binele nu constă decît în cunoașterea raporturilor naturale și a condiției noastre naturale, iar răul stă în ignorarea lor. Morala devine o „știință experimentală", o ramură a psihologiei, a științei naturii omenești. Libertatea este proclamată un drept natural inalienabil. Legile făcute de oameni trebuie să fie în acord cu legile naturii omenești. Supunerea față de legi, de constrîngerile pe care le impune statul, în măsura în care acestea sînt dictate de rațiune, este voluntară și liber consimțită. Scopul oricărei asociații politice este conservarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului [32].

O altă dominantă a epocii este tendința antimetafizică, aversiunea pentru speculația incontrolabilă și spiritul de sistem. Cea mai remarcabilă expresie a acestei situări spirituale a fost proiectul larg împărtășit de reconstrucție a științelor omului, independent de orice speculație filosofică sau teologică, prin cercetarea scrupuloasă și imparțială a faptelor și raționamentul controlat de experiență. Spiritele

[32] Vezi, de exemplu, P. Hazard, *Gîndirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981.

conducătoare ale epocii gîndeau că, în primul rînd datorită lui Newton, secolul al XVIII-lea are deja o știință a naturii și că misiunea ce-i revine este de a crea acum o știință a naturii omenești, conducîndu-se după acest model incomparabil [33]. Spiritul geometric, spiritul științei matematice a naturii, este înțeles în primul rînd ca spirit analitic. Funcția rațiunii este de a despărți și de a uni, de a da socoteală de totalități complexe prin recompunerea lor din constituienți mai simpli [34]. Iată de ce teoreticienii intelectului țintesc să dea o explicație atomistă spiritului punînd în evidență modul cum se constituie operațiile sale, ideile și sentimentele, din elemente presupuse prime, absolut elementare. Știința spiritului este, în primul rînd, psihologia analitică, care formulează explicații genetice aplicînd metoda descompunerii și recompunerii, a analizei și sintezei. Locke, considerat în general drept omul care a inaugurat această orientare în cercetarea spiritului, este caracterizat de către D'Alembert drept creatorul filosofiei științifice și pus pe același plan cu Newton, creatorul fizicii științifice.

Un punct de convergență a noilor tendințe de gîndire, inspirate îndeosebi de știința newtoniană, l-a constituit elaborarea unei imagini deterministe stricte asupra universului natural și uman, opuse imaginii finaliste tradiționale. Problema dacă trăim într-o lume guvernată de o inteligență binefăcătoare sau într-o lume supusă unor legi stricte era în centrul disputelor filosofice ale epocii. Confruntarea avea loc în primul rînd între deiști și teiști, între susținătorii religiei naturale și ai religiei revelate. Deismul, ilustrat în Anglia de influenți newtonieni cum este Clarke, iar pe continent de cei mai străluciți popularizatori sau reprezentanți ai fizicii newtoniene, Voltaire, Maupertuis sau d'Alembert, înlocuiește Dumnezeul puternic și activ al lui Newton, care guvernează lumea, cu un „Dumnezeu leneș" care, o dată ce a creat uni-

[33] „Ceea ce știința a realizat în sfera lumii materiale, va putea în mod sigur să realizeze și în sfera spiritului, și mai departe în sfera relațiilor sociale și politice . . . Oamenii sînt obiecte ale naturii nu mai puțin decît copacii și pietrele; interacțiunea lor poate fi studiată ca și cea a atomilor sau plantelor." (I. Berlin, *The Age of Enlightenment. The 18 Century Philosophers*, Mentor Books, 1956, p. 27.)

[34] Pentru dezvoltări, vezi E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.

versul mecanicist cu legile sale, nu mai are nimic de făcut [35]. Religia raţiunii constituia o contestaţie de asemenea proporţii la adresa creştinismului şi a celorlalte religii istorice încît oamenii bisericii şi credincioşii, în sensul obişnuit al cuvîntului, nu făceau nici o deosebire între susţinătorii ei, pe de o parte, atei şi sceptici, pe de altă parte. O religie care recunoştea doar existenţa lui Dumnezeu drept creator al unui univers cu legi proprii, eterne şi imuabile, a nemuririi sufletului şi a datoriei morale, respingînd toate dogmele esenţiale ale creştinismului, providenţa, revelaţia, credinţa în minuni, trinitatea divină, responsabilitatea oamenilor pentru păcatul originar, încarnarea lui Hristos, judecata de apoi etc., precum şi orice cult, nu va fi privită de tradiţionalişti ca o religie, ci drept o filosofie care subminează credinţa, bazele ordinii sociale şi ale moralităţii. Determinismul era strîns asociat în epocă cu libera cugetare, pe care unul din adversarii ei înverşunaţi, Bossuet, o veştejea drept „o libertate de a judeca care făcea ca, fără să se ţină seama de tradiţie, să se exprime cu îndrăzneală tot ce se gîndeşte".

În ansamblul lor, teoriile filosofice ale lui Hume pot fi caracterizate drept o expresie originală, cu pregnantă culoare locală şi personală, a marilor motive ce domină gîndirea liberă, înaintată a secolului său. Semnificaţia ideologică a imaginii humeene asupra omului şi a istoriei se relevă cu deosebire în două tipuri de situări sau raportări organice corelate, care se susţin reciproc: o situare sceptică, în esenţă distructivă, ce se îndreaptă îndeosebi împotriva teologiei şi metafizicii tradiţionale, a religiilor istorice şi a oricărei forme de superstiţie, şi o situare constructivă, căreia îi dă contur în primul rînd încercarea filosofului de a întemeia morala şi politica pornind de la teoria sa pozitivă asupra naturii omeneşti.

Hume, omul şi scrierile sale, îi polarizează pe contemporani, îi atrage sau îi respinge, în primul rînd printr-o situare faţă de religie cu o complexă încărcătură teoretică şi morală şi cu o mare forţă de iradiere intelectuală şi emoţională. Critica lui Hume îmbrăţişează un spectru foarte larg de manifestări ale credinţei religioase, de la superstiţiile populare la dogmele revelate, de la doctrinele teologice cu privire la atri-

[35] Vezi P. Chanu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, Paris, Arthaud, 1971, p. 26.

butele divinității pînă la formele cele mai sublimate ale religiei naturale. Reacțiile criticului merg de la compasiunea față de cei ce devin, prin credulitate și ignoranță, victime ale celor mai grosolane superstiții și disprețul sau sarcasmul cuvenit celor ce profită de pe urma stăpînirii pe care o exercită acestea asupra cugetelor oamenilor, pînă la ironia superioară care întîmpină pretențiile oricărei teologii dogmatice de îndată ce ele sînt examinate în lumina concluziilor la care conduce o examinare lucidă a facultăților noastre de cunoaștere, a granițelor puterilor noastre intelectuale [36]. Critica humeeană culminează într-o confruntare deosebit de subtilă și nuanțată cu argumentele deiștilor în secțiunea a XI-a a *Cercetării* și îndeosebi în *Dialogurile asupra religiei naturale*. În logica ei internă, dincolo de ezitări și inconsecvențe de înțeles în exprimarea ei, poziția lui Hume va fi nu numai anticlericală și antiteologică, dar și antireligioasă, chiar și în raport cu formele mai diluate ale religiei naturale. Numai o asemenea situare se armonizează, de fapt, cu acea poziție principial antimetafizică care este o trăsătură inalienabilă a scepticismului său teoretic.

Critica teologiei dogmatice și a religiei naturale este întregită în opera lui Hume de o critică istorică, ce țintește o explicație genetică a credințelor religioase. Așa cum este întreprinsă îndeosebi în *Istoria naturală a religiei*, cercetarea empirică a izvoarelor credințelor religioase seamănă prin orientarea ei psihologică și factura ei analitică cu celebra cercetare a lui Hume asupra originii ideii comune a cauzalității. La fel ca și această idee, cele mai răspîndite religii istorice, între altele credințele populare în existența unui Dumnezeu personal caracterizat prin atotputernicie, omnisciență, înțelepciune și bunătate, nu pot fi justificate rațional, dar pot și trebuie să fie explicate genetic. Hume socoate că sentimentele și credințele religioase ale omului de rînd sînt trezite

[36] Formulările foarte nuanțate și nu lipsite de ambiguitate, pe care le întîlnim în scrierile lui Hume, formulări ce pot sugera adesea că ceea ce vizează obiecțiile autorului nu este religia ca atare, ci formele ei istorice, nu trebuie să ne înșele. Hume este preocupat, fără îndoială, să nu prilejuiască o dezlănțuire prea violentă a zelului bigot. Se poate constata, totuși, apreciază un autor contemporan, că nu există vreo dogmă mai importantă a creștinismului care să nu fi fost condamnată în scrierile lui Hume ca superstiție și fanatism. (Vezi A. J. Ayer, *Hume*, Oxford University Press, 1980.)

la viață și nutrite în primul rînd de evenimente distructive excepționale, cum sînt epidemiile, cutremurele, seceta, inundațiile sau războaiele. Prin rugăciuni și sacrificii, oamenii își propun să înduplece presupusele forțe ce ar avea putere asupra acestor evenimente. Așa se explică că religiile mai vechi nu au fost monoteiste. Dar și religiile populare mai recente își întemeiază influența tot pe sentimentele de frică și speranță ale oamenilor, izvorîte din nesiguranță și neputință. Este remarcabil că Hume respinge atît presupunerea că religiozitatea este constitutivă omului [37], cît și sugestia unor gînditori raționaliști cu influență în epocă că religiile populare ar fi luat naștere ca născociri interesate ale preoților și guvernanților. Pentru Hume, credințele religioase răspîndite în popor sînt în primul rînd o reacție față de suferință și neputință și expresia nevoii de consolare pe care o trezesc acestea. Este o perspectivă care anunță nu numai explicația antropologică și psihologică a religiei la L. Feuerbach, ci și abordarea sociologică modernă a fenomenului religios.

Judecata lui Hume asupra practicilor religioase și asupra raporturilor dintre religie și moralitate este complexă și nuanțată. Mînat de aversiunea sa împotriva demonismului, antropomorfismului, superstiției și fanatismului religios [38], filosoful își exprimă preferința față de religiile rituale caracterizate prin idolatrie în raport cu religiile teiste mai abstracte, bunăoară religia puritană. Căci primele sînt mai tolerante și mai sociale, în măsura în care pun preț în primul rînd pe aspectele exterioare și formale, pe îndeplinirea datoriilor rituale. Dimpotrivă, cele de al doilea fel, religiile evlaviei și ale iubirii lui Dumnezeu, reprezentate în primul rînd de diferitele secte ale protestantismului, înlănțuie pe de-a-ntregul spiritul omului și reprimă dinăuntru orice manifestare a gîndirii libere și critice [39]. Ele stimulează zelul și ranchiuna,

---

[37] Hume admitea cu ușurință relatări despre popoare fără religie.

[38] Ca și contemporanul său Voltaire, Hume urăște și disprețuiește mai mult decît orice superstiția. Cuvintele care apar cel mai des în scrierile și corespondența sa, cînd este vorba de cei ce îl atacau de pe poziții clericale, sînt *bigot* și *fanatic* (*zealot*).

[39] Hume a crescut și a trăit în Scoția tocmai într-un asemenea mediu în care nici un moment al vieții nu era în afara jurisdicției bisericii, iar fanatismul religios și delațiunea erau în floare. Protestul împotriva acestui climat este un motiv dominant al vieții și gîndirii sale.

adică unele dintre cele mai furioase pasiuni omenești și privilegiază virtuțile călugărești, cum sînt mortificarea, pocăința, umilința și suferința pasivă, despre care filosoful spune că ar trebui socotite mai degrabă vicii fiindcă adorm intelectul și fac inima nesimțitoare. Subliniind că instinctul moral sau înclinația morală sînt, spre deosebire de religie, proprii naturii omenești în general, Hume susținea că religiozitatea sau credința filosofică în existența ființei supreme nu sînt esențiale pentru moralitate. Omul rațional nu are nevoie de credință în răsplată și pedeapsă pentru a urma calea virtuții. Experiența îi arată că numai pe această cale poate să-și apere securitatea și liniștea sufletească. Într-o scrisoare către G. Elliot of Minto din 10 martie 1751, Hume își exprimă încă mai deschis decît în scrierile sale părerea în această privință: „Cel mai rău sceptic speculativ pe care l-am cunoscut vreodată a fost un om de o mai bună calitate decît cel mai bun dintre fanaticii și bigoții superstițioși.“ [40]

Dacă scrierile lui Hume au fost discutate pătimaș și au avut un mare răsunet, aceasta s-a datorat nu în ultimul rînd reacțiilor pe care le-au stîrnit pozițiile filosofului în problema religioasă. Criticii din cercurile clericale nu au făcut nici o deosebire între scepticismul religios al lui Hume și ateism, urmărind cu consecvență compromiterea omului și discreditarea operei sale. În ciuda precauțiilor pe care și le-a luat și chiar a unor concesii superficiale, filosoful a fost urmărit, condamnat și discriminat de-a lungul întregii sale vieți ca dușman al religiei și moralității. Să amintim, dintre numeroasele momente ale biografiei sale ce ilustrează consecvența și înverșunarea acestei persecuții, eșecurile încercărilor de a obține o catedră de filosofie la Edinburgh, în 1744, și apoi la Glasgow 1752 [41], eșecuri care nu au rămas în mod sigur fără urmări asupra orientării preocupărilor sale intelectuale în a doua parte a vieții, opoziția care a trebuit înfrîntă pentru a se reuși numirea lui Hume în puținele funcții oficiale pe care le-a avut, ca bibliotecar la Edinburgh în 1752 și ca secretar

[40] *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 154.

[41] Cu privire la această a doua încercare, Hume îi scrie în februarie 1752 unui prieten: „Strigătul violent de deism, ateism și scepticism a fost ridicat împotriva mea, alegerea mea a fost prezentată drept o aprobare de către cel mai mare și mai învățat corp de oameni din această țară a principiilor mele profane și nereligioase.“ (*The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 165.)

al ambasadei Franței din Londra în 1765, atacurile violente la adresa celor mai importante dintre lucrările sale venite îndeosebi din cercul din jurul lui W. Warburton, influentul episcop de Gloucester, și a Societății de filosofie din Edinburgh înființată de Reid, atacuri care au continuat pînă în ultimii ani ai vieții sale. În 1756, adunarea generală a bisericii scoțiene a cerut condamnarea publică a operei lui Hume și a fost examinată posibilitatea excomunicării lui din această biserică, iar în 1761 Vaticanul a trecut scrierile filosofului pe lista cărților interzise. După moarte, opera lui va continua să poarte acest stigmat. Însăși traducerea lucrărilor sale este o întreprindere riscantă, care se cere justificată. O nouă ediție în trei volume a operelor sale filosofice, publicată în Franța în 1788, este deschisă de o prefață a editorului, scrisă încă în timpul vieții filosofului, în care acesta este prezentat că unul din acei autori care „își caută gloria punînd la îndoială adevărurile cele mai general recunoscute". Cu bună credință sau uzînd de un subterfugiu, editorul justifică publicarea acestor scrieri, pe care le caracterizează drept evident dăunătoare, amintind că lucrările interzise sînt cele mai căutate, că ele sînt citite necritic și că cele ale lui Hume sînt deja larg accesibile în limba originală. Nici chiar sfîrșitul omului nu a rămas neatins de pasiunile pe care le-au suscitat ideile sale. Armonia între filosofie și viață, care s-a exprimat atît de impresionant în seninătatea cu care a întîmpinat moartea[42], a surprins și a iritat. Scrisoarea publică a bunului său prieten A. Smith către editorul W. Strahan în care sînt înfățișate ultimele zile ale filosofului și poziția lui în fața morții, ce nu a fost cea a unui creștin, a stîrnit aprinse polemici cu privire la autenticitatea relatărilor și a reprezentat ani de zile obiectul atacurilor publice violente din partea unor clerici, chiar și în predici.

Situarea lui Hume față de religie, în ansamblul elementelor ce o definesc și-i conferă unitate, este reflexul unei concepții coerente asupra naturii omenești, o concepție ce constituie, cum arătam, nucleul întregii sale filosofii. În centrul acestei concepții, care marchează puternic nu numai ideile morale și politice ci și filosofia teoretică a autorului *Trata-*

[42] Hume a trebuit să respingă, aproape pe patul de moarte, o încercare de convertire întreprinsă de cunoscutul memorialist James Boswell.

tului, stă o înțelegere originală a relației dintre rațiune și viață. Această temă, consacrată astăzi prin expresia *naturalismul lui Hume*, a fost mult timp relativ neglijată. Aducerea ei în prim planul exegezei humeene se datorește în primul rînd influentei lucrări a lui Norman Kemp Smith, *Filosofia lui David Hume*, care apare în 1941.

Naturalismul distanțează imaginea lui Hume asupra omului în primul rînd de concepția raționalistă ce stăpînea cu autoritate ideologia epocii. Potrivit acestei concepții, rațiunea era considerată nu numai drept cea mai înaltă aptitudine omenească, ci, totodată, și drept facultatea menită să domine toate manifestările spiritului și vieții individului bine educat și pe deplin dezvoltat. Spiritul vremii se afla încă sub puternica înrîurire a antinomiei rațiune-pasiune, consacrată de marile sisteme raționaliste ale secolului al XVII-lea și de literatura clasicismului, cu eroii ei chinuiți de conflictul dintre rațiune și sentimente. Conceperea libertății ca dominare rațională a afectelor și pasiunilor constituia un loc comun al conștiinței filosofice. S. Clarke, cel mai influent exponent al platonismului de la Cambridge și figura intelectuală cea mai proeminentă a Angliei în tinerețea lui Hume, a conferit o mare autoritate abordării strict raționaliste a problematicii etice. Comportarea morală era considerată cea rațională, iar viciul rezultatul unor pasiuni necontrolate. Perspectiva humeeană asupra omului poate fi caracterizată ca o reacție față de raționalismul extrem al epocii luminilor și drept o încercare, întreprinsă cu alte mijloace decît cele utilizate de Rousseau, de a pune în evidență primatul sensibilității naturale și imaginației, a tuturor acelor înclinații și dispoziții elementare, profund înrădăcinate în ființa noastră, pe care Hume le numește cu un termen generic *simțăminte* (*feelings*), în raport cu intelectul. Teza naturalistă a lui Hume este că nici una din convingerile esențiale de care depinde viața noastră morală și învățarea din experiență nu au fost lăsate de natură pe seama unor raționamente nesigure. Acestea izvorăsc, dimpotrivă, din atribute ale naturii noastre, care nu mai au nevoie de o explicație și nici nu sînt susceptibile, poate, să primească o explicație. Hume nu și-a propus nici un moment întemeierea rațională a unor asemenea convingeri cum este cea în existența lumii exterioare independent de subiect sau cea a necesității relației cauzale, ci doar explicarea lor genetică prin funcționarea *imaginației*

(*imagination*), o facultate pe care el o socotea, spre deosebire de intelect, ca singura putere creatoare a spiritului.

Contribuțiile lui Hume în toate domeniile pe care le-a cultivat, teoria cunoașterii, etica, politica sînt profund impregnate de concepția lui naturalistă asupra omului [43]. Teoria humeeană a moralei poate fi caracterizată drept o contestare radicală a viziunii creștine tradiționale asupra omului, văzut drept un amestec de rațiune divină și pasiune animală. Principiile etice ale filosofului sînt îndreptate în primul rînd împotriva moralei puritane, care vede în om o ființă ce se realizează într-o lume transcendentă, situată dincolo de limitele experienței, și concepe virtutea ca subordonare a înclinațiilor firești, naturale, rațiunii de origină divină [44]. Urmîndu-i pe influenții moraliști englezi din generația imediat anterioară, Shaftesbury, Hutcheson și Butler, Hume întemeiază distincția dintre virtute și viciu pe sensibilitate, nu pe rațiune [45]. Cu un optimism caracteristic epocii, el consideră că pornirile naturale sînt sănătoase și folositoare și că, prin urmare, moralitatea poate fi cel mai bine asigurată pe baza sentimentelor naturale, nealterate ale oamenilor. În opoziție cu încercările unor contemporani ca Helvetius de a întemeia moralitatea pe egoism și interesul personal, Hume apreciază sentimentele de iubire, prietenie și bunăvoință

[43] N. K. Smith susține că singurătatea și izolarea în care l-a plasat pe Hume filosofia sa, singurătate de care acesta se plînge în încheierea primei cărți a *Tratatului*, este, în cele din urmă, consecința presupoziției sale fundamentale că forța determinantă a naturii omenești sînt simțămintele, nu intelectul. De aceea propoziția centrală a eticii lui Hume — rațiunea este și trebuie să fie sclava pasiunilor — poate fi transpusă în teoria cunoașterii prin sentința: rațiunea este și trebuie să fie subordonată dispozițiilor noastre naturale. (Vezi N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume, A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, London, Macmillan, 1960, p. 11.) În interpretarea lui Smith, filosofia lui Hume va fi caracterizată mai adecvat ca *naturalistă*, decît ca *sceptică*.

[44] Pentru interesante dezvoltări în acest sens, vezi S. R. Letwin, *The Pursuit of Certainty*, Cambridge at the University Press, 1965.

[45] Într-un pasaj, cuprins în primele ediții ale *Cercetării*, care a fost apoi eliminat, Hume se referea la contemporanul său Fr. Hutcheson ca la gînditorul care ne învață cu „cele mai convingătoare argumente că moralitatea nu este nimic în natura abstractă a lucrurilor, ci este în întregime relativă la sentiment sau simțul moral al fiecărei ființe particulare, tot așa cum distincțiile dintre dulce și amar, cald și rece iau naștere din simțirea particulară a fiecărui organ de simț." (Citat după N. K. Smith, *op. cit.*, p. 19.)

drept expresii ale unei simpatii dezinteresate, a înclinației naturale de a face bine altora și de a găsi plăcere în satisfacerea acestei înclinații [46]. Iată de ce a fi virtuos nu înseamnă a lupta împotriva înclinațiilor naturale. Conflictul moral nu este o luptă între rațiunea de origine divină și pasiunea animală, așa cum îl înfățișează eticienii raționaliști, ci mai degrabă o confruntare între pasiunile calme și violente, iar moralitatea celui virtuos nu este altceva decît procumpănirea primelor în raport cu celelalte. Dacă sentimentele sau înclinațiile noastre morale determină scopurile acțiunilor noastre[47], este în schimb rolul rațiunii de a le explicita și de a decide asupra căilor pe care pot fi ele atinse. Deși subordonată simțirii, rațiunea este, deci, totuși, esențială în viața morală, căci ea dezvăluie ceea ce este util în raport cu un scop, condiționînd astfel, pînă la urmă, aprobarea sau dezaprobarea morală a pasiunilor și acțiunilor oamenilor. Totodată, rațiunea este sursa acelor reguli generale ale dreptății fără de care o convietuire socială armonioasă nu poate fi asigurată.

Deși nu a construit un sistem de filosofie politică și juridică, după cum nu a edificat nici un sistem etic, Hume a formulat considerații importante pentru fundamentarea filosofică a unei ideologii politice liberale. Idealul său politic a fost cel al libertății garantate de domnia legii și al guvernării îngrădite de legi. Legile generale și inflexibile, credea el, chiar dacă nu sînt adecvate împrejurărilor și condițiilor concrete, trebuie totuși acceptate ca o pavăză împotriva abuzurilor personale. Hume a crezut în progresul social și

---

[46] Într-o notă a lucrării sale *Cercetare asupra principiilor morale*, Hume va caracteriza această *simpatie* ca o trăsătură ultimă, ireductibilă a naturii omenești. „Nu este util să împingem cercetările noastre atît de departe încît să ne întrebăm de ce avem omenie sau sentimentul solidarității cu alții. Este suficient că el este simțit ca fiind un principiu al naturii omenești . . . Nici un om nu este absolut indiferent față de fericirea sau suferința altora. Prima are tendința să genereze fericirea, iar a doua durerea. Nu este probabil ca aceste principii să poată fi reduse la principii mai simple și mai universale, orice încercare s-ar face în acest scop."

[47] Iată o exprimare lipsită de echivoc din *Disertația asupra pasiunilor:* „Pare evident că rațiunea, într-un sens strict, ca desemnînd judecata adevărului și falsității, nu poate niciodată, prin sine, să fie un motiv pentru voință și nu poate avea nici o influență atît timp cît nu atinge o anumită pornire sau sentiment (*afect*)". În *Tratat*, Hume se exprimă în mod repetat în sensul că „rațiunea singură" nu poate produce o acțiune și nici un act de voință.

politic, deși această încredere era temperată de scepticismul lui cu privire la capacitatea oamenilor de a-și subordona în mod statornic interesele imediate celor de perspectivă.

Pentru determinarea poziției lui Hume în înfruntarea dintre forțele înnoitoare și tendințele conservatoare ale vremii sale, deosebit de semnificative sînt și considerațiile sale asupra relației dintre adevăr și binele societății. „Nu există nici o metodă de raționare mai răspîndită și în același timp mai condamnabilă în discuțiile filosofice decît aceea de a încerca respingerea unei ipoteze sub pretextul urmărilor ei primejdioase pentru religie și moralitate. Dacă vreo părere conduce la absurdități, ea este cu siguranță falsă, dar nu e sigur că o părere este falsă pentru că are urmări primejdioase." (*Cercetare*, § 75). Adevărul, sugerează autorul, nu va fi niciodată dăunător pentru colectivitatea socială în întregul ei. Cei care resping o teorie, fără a putea proba falsitatea ei, invocînd urmările ei sociale păgubitoare, trebuie de aceea bănuiți că acționează pentru apărarea unor interese egoiste de grup.

Concluziile la care sîntem conduși, la capătul acestei prezentări și evaluări inevitabil schematice a situărilor lui Hume într-o complexă problematică ce se află în centrul confruntărilor de idei ale epocii, ar putea fi cu greu puse de acord cu judecata sumară pe care o mai întîlnim și astăzi în literatura filosofică marxistă, îndeosebi în scrieri destinate unui public mai larg. Pornindu-se probabil, în primul rînd, de la aprecierea negativă pe care a dat-o Lenin la începutul secolului semnificației filosofice și ideologice a agnosticismului lui Hume, s-a statornicit punctul de vedere că teoriile sale filosofice și social-politice reflectă, în esența lor, transformarea burgheziei engleze într-o forță socială reacționară [48].

Hume nu se numără, este adevărat, printre gînditorii cei mai radicali ai vremii sale. Idealul lui politic este tipic bur-

[48] Astfel în *Philosophen Lexikon* (Berlin, Dietz Verlag, 1982) se afirmă că Hume a părăsit „tradițiile progresiste de gîndire ale burgheziei" și a dezvoltat idei „profund reacționare", care ar fi devenit elemente ale ideologiei imperialiste contemporane. În contrast cu o asemenea apreciere, studiile cuprinse într-un volum ce reunește comunicările prilejuite de aniversarea a 200 de ani de la moartea lui Hume la Universitatea din Halle insistă asupra inspirației iluministe și a vocației umaniste a filosofiei lui Hume. (Vezi Hrsg. G. Schenk, A. Topoel, *David Hume. Anlässlich seines 200 Todestages*, Martin Luther Universität, Halle-Wittenberg, 1976.)

ghez. Dar liberalismul său politic, morala lui pozitivă a altruismului și sociabilității, ostilitatea neînduplecată față de superstiție și clericalism, ca și detașarea lui sceptică nu numai de religiile populare, dar chiar și de „religia filosofică" a deiștilor, toate acestea îl situează într-un mod lipsit de echivoc pe filosof de partea luptătorilor pentru înnoire socială și demnitate umană ai epocii [49]. Cei care l-au împiedicat pe cel mai original gînditor al Angliei din acea vreme să ocupe o catedră, cei care i-au stigmatizat scrierile ca păgubitoare religiei și moralității și au cerut în mod repetat condamnarea lor publică nu s-au înșelat asupra sensului ideilor sale. Și dacă Hume nu a ajuns în conflict cu autoritățile laice și a putut să scape în cele din urmă de sancțiunea autorităților bisericești, aceasta nu s-a întîmplat fiindcă cercurile ultraconservatoare și clericale i-ar fi apreciat moderația, ci fiindcă a avut norocul să trăiască într-o țară cu un sistem politic și religios mai tolerant și mai liberal. Dacă ar fi fost, bunăoară, un supus al regelui Franței, ca Voltaire, gînditorul de care îl apropie multe, Hume ar fi trebuit, probabil, să ia, ca și acesta, drumul exilului. Scepticismul teoretic, care îndulcește de multe ori virulența criticii sociale și religioase, conferă idealului de viață al filosofului scoțian o configurație distinctă, fără să-i poată anula vocația iluministă și umanistă.

FILOSOFIA TEORETICĂ. RAPORTUL DINTRE TRATAT ȘI CERCETARE

În concepția lui Hume, *filosofia teoretică*, spre deosebire de domeniile socotite practice ale filosofiei morale sau ale științei omului [50], cum sînt etica, politica sau estetica, are ca obiect principal cercetarea intelectului. Hume numește această cercetare a intelectului *logică* și precizează că ea trebuie să

[49] Modul cum a fost primit Hume în Franța, în cercul „filosofilor", eforturile acestora de a-i face cunoscute scrierile și ideile, relațiile personale întemeiate pe afinități de concepții și idealuri pe care le-a întreținut cu oameni ca Montesquieu, d'Alembert, Diderot, Turgot, Helvetius, D'Holbach și alții, sînt tot atîtea mărturii în această privință.

[50] În Anglia, expresia *moral philosophy* era utilizată ca antiteză pentru *natural philosophy*, și denumea știința teoretică a omului în opoziție cu fizica sau știința teoretică a naturii.

explice principiile și operațiile facultății noastre de raționare, precum și natura ideilor noastre. Cît privește factura acestei explicații, ea este la Hume, ca și la Locke și Berkeley, o explicație psihologică cu un pronunțat caracter genetic. Termenul *logică* nu trebuie deci să ne înșele. *Logica* lui Hume nu este cîtuși de puțin o cercetare a aspectelor formale ale raționamentului, ci o teorie a cunoașterii de orientare net psihologică.

În ceea ce privește însemnătatea și folosul preocupărilor de filosofie teoretică, opinia lui Hume va fi remarcabil de moderată și rezervată, îndeosebi după experiența pe care a reprezentat-o ecoul neașteptat de slab pe care l-a înregistrat prima carte a *Tratatului*. Spre deosebire de mulți autori care s-au consacrat studiului anatomiei și fiziologiei intelectului omenesc cu intenția mărturisită de a pune bazele unei reforme a științelor, Hume nu credea că cercetările de acest fel ar putea avea o valoare practică considerabilă. Întrebîndu-se, de exemplu, cum este posibil să obținem, pe baza cunoașterii relațiilor cauzale, anticipări ale evenimentelor viitoare pornind de la experiența trecută, Hume observă că răspunsul pe care îl propune la această întrebare satisface doar o curiozitate dezinteresată, în măsura în care el nu va influența felul de a gîndi cauzal al cercetătorilor și al oamenilor în viața de fiecare zi. Explicațiile pe care le poate da filosoful temeiurilor unor convingeri spontane, cum este aceea că viitorul va semăna cu trecutul, răspund unor probleme care îi atrag, este adevărat, pe oamenii cu înclinații speculative, dar nu influențează în nici un fel modul lor de a gîndi și de a acționa în viața obișnuită. Ca și Locke, Hume va socoti, în cele din urmă, că studiul intelectului este folositor în primul rînd pentru a determina granițele puterilor sale de cunoaștere și a mărgini apoi cercetările noastre la subiectele care sînt cele mai potrivite capacității sale limitate.

Hume a expus principalele elemente ale filosofiei sale teoretice mai întîi în prima carte a *Tratatului asupra naturii omenești* (1739) și apoi în *Cercetare asupra intelectului omenesc*, o lucrare de proporții mult mai modeste și de o factură sensibil diferită, a cărei primă ediție va apărea cu nouă ani mai tîrziu, cînd autorul ei avea 37 de ani și reușise deja să atragă într-o anumită măsură atenția publicului prin cîteva scrieri cu caracter eseistic. Se poate stabili cu ușurință că cea de a doua scriere este o reluare foarte liberă a primei. Se pot

face de asemenea o serie de constatări în ceea ce privește structura teoretică a celor două lucrări și raportul dintre problemele discutate în una și în cealaltă. Mai întîi, multe din temele dezvoltate în *Tratat* sînt eliminate sau amintite doar în treacăt în *Cercetare*. Printre acestea, pot fi menționate o analiză mai largă a cunoașterii matematice, dezvoltarea unei teorii nominaliste a abstracției, preluată în linii mari de la Berkeley, considerațiile asupra conceptelor de număr, spațiu, timp, infinit sau examinarea critică a ideilor de substanță materială și substanță spirituală. Numeroase alte concepte, cum sînt cele de credință și probabilitate, precum și multe explicații psihologice capătă o dezvoltare considerabil mai mare în *Tratat*. Dimpotrivă, *Cercetarea* include capitolele despre minuni și despre providență pe care Hume le-a eliminat din *Tratat* din cauza caracterului lor vădit antireligios. Observațiile despre libertate și necesitate, care au fost incluse inițial în cartea a doua a *Tratatului*, sînt dezvoltate considerabil în capitolul ce le este consacrat în *Cercetare*. Teoria cauzalității, care primește o formulare mai netă și mai coerentă, devine tema centrală a *Cercetării*. Toate acestea sînt fapte greu de pus în discuție. Acordul comentatorilor încetează însă de îndată ce este vorba de a evalua comparativ cele două scrieri, de a aprecia rațiunile care l-au condus pe Hume în reformularea pe care a dat-o în *Cercetare* filosofiei sale teoretice și au determinat distanțarea treptată de *Tratat*, pînă la dezavuarea lui finală din *Înștiințarea* plasată în fruntea ultimei ediții a scrierilor sale pregătită de autor, care a apărut după moartea lui, în 1777. Hume însuși s-a exprimat, cu prilejuri diferite, în moduri destul de diferite cu privire la *Tratat* și la raportul dintre expunerea pe care a dat-o filosofiei sale teoretice în prima parte a acestei lucrări și în *Cercetare*.

Prima reacție a lui Hume a fost să explice insuccesul de public și de critică a *Tratatului* prin noutatea ideilor ce le conține. La cîteva săptămîni după apariția primelor două cărți, filosoful îi scria, la 13 februarie 1739, prietenului său H. Home: „Cei care sînt obișnuiți să reflecteze asupra unor probleme atît de abstracte sînt de obicei îmbibați de prejudecăți; iar cei care sînt lipsiți de prejudecăți sînt nefamiliarizați cu raționamentele metafizice. Principiile mele sînt atît de îndepărtate de toate opiniile obișnuite asupra subiectului, încît dacă ar fi acceptate ar produce aproape o totală

schimbare în filosofie; și știți, revoluții de acest fel nu sînt ușor de realizat. "[51] Hume nu se va consola însă mult timp cu asemenea reflecții. Foarte curînd atenția lui se îndreaptă asupra a ceea ce va aprecia drept defectele lucrării, defecte pe care le va judeca, cu trecerea timpului, cu tot mai multă asprime. Deja în *Rezumatul* publicat în 1740 și în *Apendicele* adăugat celei de a treia cărți a *Tratatului* apar primele observații critice și reformulări. Pe filosof îl nemulțumeau tot mai mult tonul dogmatic, argumentarea uneori greoaie, analizele conceptuale excesiv de întinse, raționamentele *a priori* și îndeosebi imperfecțiunile stilistice ale scrierii sale de tinerețe. O formulare succintă a modului cum vedea Hume relația dintre cele două lucrări, la scurt timp după apariția *Cercetării*, este cuprinsă într-o scrisoare din 1751 către G. Elliot of Minto: „Cred că *Eseurile filosofice* (primul titlu al *Cercetării* — M.F.) conțin toate concluziile cu privire la intelect pe care le întîlniți în *Tratat*. Și nu vă sfătuiesc să-l citiți pe ultimul. Scurtînd și simplificînd întrebările, le-am făcut într-adevăr mai complete. *Addo dum minuo*. Principiile filosofice sînt aceleași în amîndouă. Dar am fost împins de înfocarea tinereții și a descoperirii să public prea devreme. O întreprindere atît de cuprinzătoare, plănuită înainte de a avea 20 de ani și compusă înainte de 25, trebuia să fie în mod necesar defectuoasă. Mi-am regretat graba de sute și sute de ori." [52] Nu este de prisos să se atragă atenția că o parte a primei secțiuni a *Cercetării*, *Despre diferitele specii de filosofie*, poate fi citită și ca o formulare a idealului literar al autorului și, totodată, ca expresie a detașării sale de modul de a scrie filosofie practicat în *Tratat*. Neajunsurile „filosofiei exacte și greu de înțeles", așa cum sînt ele descrise aici, vizează, evident, și *Tratatul*. Iar înțelegerea avantajelor îmbinării atributelor „filosofiei ușoare și limpezi" cu cele ale „filosofiei exacte și greu de înțeles" l-a condus desigur pe Hume în scrierea *Cercetării*. Filosoful s-a străduit să aplice aici, ca și în alte lucrări de factură eseistică, principiile enunțate încă într-un text introductiv la volumul său de eseuri publicat în 1742, intitulat *On Essay Writting*. El deplînge aici ruptura dintre societatea erudită (*learned*) și cea a conversației (*conversible*). Dacă conversația nu se hrănește din

[51] *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 26.

[52] *Ibidem* p. 161.

știință, observă autorul, ea va degenera în pălăvrăgeală. Știința, pe de altă parte, pierde în ceea ce privește inteligibilitatea și flexibilitatea de îndată ce nesocotește acea libertate și ușurință a gîndirii pe care o poate oferi doar conversația. Prin eseu, pe care îl caracterizează ca un gen mixt, autorul își propune să aducă o contribuție la armonizarea acestor moduri de a filosofa, considerîndu-se un ambasador al provinciilor erudiției sau științei pe lîngă cele ale conversației. Apreciind că nimic nu este mai dăunător pentru filosofie decît detașarea ei de viața obișnuită, Hume adaugă că dacă substanța discuției filosofice trebuie luată din existența de toate zilele și conversație, apoi modul de a prelucra această substanță va trebui să fie cel propriu științei [53]. În forma în care l-a cultivat Hume, eseul își propune să discute probleme de interes mai larg, care sînt și teme de conversație, pe bază de informație istorică și analiză critică, într-o formă clară, antrenantă și spirituală. Aversiunea lui Hume se îndreaptă în egală măsură împotriva filosofiei de sistem, o filosofie ce se îndepărtează de problemele generale interesante pentru toți oamenii culți, și se desfășoară prin nesfîrșite clasificări pedante și lungi succesiuni de argumentări uscate [54], cît și împotriva improvizației superficiale, care aspiră să cîștige în accesibilitate neglijînd cu totul precizia în utilizarea conceptelor și rigoarea în argumentare.

Pe de altă parte, deosebirile de ordin tematic între cele două scrieri, precum și dezavuarea finală a *Tratatului* sugerează că insatisfacția lui Hume față de lucrarea lui de tinerețe nu privea doar modul cum a fost scrisă. *Cercetarea* nu este, cum au afirmat mulți comentatori ai filosofiei lui Hume, doar o reluare sau reproducere mai populară și stilistic îmbunătățită a ideilor *Tratatului*. Este de presupus că Hume a

[53] Este semnificativ că Hume a omis acest eseu introductiv în edițiile viitoare ale *Eseurilor* fiindcă a considerat că ideile lui au fost dezvoltate într-un mod mai reușit în prima secțiune a *Cercetării*.

[54] Această situare a lui Hume, tot mai vizibilă în anii maturității, s-a consolidat și sub influența modelului literar francez. J. F. Bernard, un moralist al vremii, a surprins trăsătura distinctivă a genului într-o formulare sugestivă: „Ceea ce numim filosofia oamenilor de treabă — și fiecare pretinde că este un om de treabă — nu este altceva decît secretul de a uni înțelepciunea cu voioșia . . . multă rațiune și puțin spirit." Succesul de care s-au bucurat în Franța atît lucrările sale filosofice, morale și politice, cît și *Istoria Angliei*, reflectă, fără îndoială, și felul cum a știut filosoful să dea viață în ele acestui principiu.

eliminat în *Cercetare* acele dezvoltări din *Tratat* care i se păreau fie vulnerabile, fie nu destul de originale [55]. Refuzul lui Hume de a accepta în ultima parte a vieții *Tratatul* ca o expunere adecvată a filosofiei sale și hotărîrea sa de a nu mai publica lucrarea au generat o tendință de neglijare a acestei scrieri în secolul trecut. Mai recent, părerile specialiștilor cu privire la raportul dintre cele două lucrări au devenit mult mai nuanțate. Nu puțini socotesc *Tratatul* drept opera filosofică cea mai importantă a lui Hume. Unii merg chiar mai departe, susținînd că în *Cercetare* textul lui Hume ar fi dobîndit mai multă claritate, nu prin rezolvarea dificultăților, ci prin ignorarea lor. O judecată mai echilibrată pare să fie aceea că dacă în *Tratat* filosofia teoretică a lui Hume este mai bogată în conținut, în *Cercetare* ea se înfățișează mai matură, mai bine integrată stilului general de gîndire care domină scrierile ulterioare. Cît privește expunerea, *Cercetarea* reprezintă, fără îndoială, un cîștig prin concentrarea asupra esențialului. În general, judecățile divergente asupra raportului dintre prima carte a *Tratatului* și *Cercetare* oglindesc concepțiile distincte asupra filosofiei ale istoricilor și cercetătorilor care le formulează. Cei înclinați spre filosofia sistematică vor sublinia superioritatea *Tratatului*, semnalînd o pierdere de densitate filosofică în *Cercetare*, în timp ce aceia care simpatizează cu proiectul de „umanizare a filosofiei", formulat de Hume în prima secțiune a *Cercetării*, vor acorda preferința lor scrierii din urmă.

CONCEPTUL CUNOAȘTERII ȘI AL ȘTIINȚEI

Atunci cînd doi filosofi, bunăoară, Hume și Kant, dezvoltă teorii alternative asupra cunoașterii, sîntem înclinați să credem că ei se contrazic în concluziile lor fiindcă interpretează și organizează în moduri diferite aceleași fapte. Cu alte cuvinte, se presupune în mod tacit că ne găsim în fața unor teorii diferite asupra acelorași fapte. Și dacă punctele de plecare sînt aceleași, iar concluziile sînt diferite, înseamnă că cel

[55] Este cazul lungilor dezvoltări consacrate analizei spațiului și timpului, precum și teoriei abstracției, care poartă pecetea puternicei influențe a ideilor lui Berkeley, dezvoltări care au fost eliminate apoi în *Cercetare*.

puțin una dintre cele două teorii va putea fi criticată pe temeiuri de consecvență logică. Critica va fi, cum se spune astăzi, o „critică internă". Nu în puține cazuri lucrurile nu stau totuși așa. Se poate arăta, dimpotrivă, că fiecare teorie dezvoltă în mod consecvent concluziile ce rezultă din adoptarea anumitor premise. Mai precis, fiecare teorie desfășoară consecințele ce decurg dintr-o reprezentare distinctă asupra a ceea ce este cunoașterea și știința. Dezacordul la nivelul premiselor, al reprezentărilor privitoare la caracteristicile generale a ceea ce filosofii numesc *cunoaștere* și *știință*, generează dezacorduri între teorii filosofice ale cunoașterii. Aceste teorii nu vor putea fi deci înțelese și examinate critic decît prin raportare la premise de acest fel. Este ceea ce se va încerca aici în cazul teoriei cunoașterii a lui Hume.

Concepția celor mai reprezentativi gînditori ai secolului al XVIII-lea asupra cunoașterii și științei este marcată în mod hotărîtor de situarea lor antimetafizică și antispeculativă. Dacă Newton este eroul științific al epocii, apoi eroii ei filosofici sînt Bacon și Locke. Popularitatea lui Bacon va ajunge la apogeu abia la o sută de ani de la apariția *Organon*-ului său, adică în tinerețea lui Hume. Voltaire îl numea pe Bacon „părintele filosofiei experimentale", iar marele astronom englez W. Herschel mai socotea încă, la începutul secolului al XIX-lea, că știința matematică a naturii este rodul aplicării principiilor metodologice formulate pentru prima dată de Bacon [56]. Reprezentarea curentă, împărtășită de majoritatea filosofilor și oamenilor de știință ai epocii, era că legile naturii au fost descoperite printr-o muncă sistematică de adunare și generalizare a datelor de observație și experimentale, adică prin aplicarea prescripțiilor metodei baconiene. Celebrele sentințe metodologice ale lui Newton — legile trebuie derivate din fapte prin inducție — au întărit considerabil autoritatea acestei reprezentări. În Franța, lupta dintre cartezieni și newtonieni, luptă ce s-a încheiat la mijlocul secolului cu victoria ultimilor, a fost înțeleasă ca o luptă între empiriști și raționaliști, iar deznodămîntul ei a fost interpretat drept o mare victorie a teoriei empiriste a cunoașterii. Asocie-

[56] Hume își însușise acest punct de vedere. În introducerea *Tratatului*, el îl menționează pe lordul Bacon drept omul care a aplicat pentru prima dată „filosofia experimentală la subiecte naturale". (Vezi *op. cit.*, pp. XX—XXI.)

rea lui Newton și a lui Locke, care poate surprinde astăzi, era lucrul cel mai obișnuit. Voltaire, cel mai cunoscut newtonian de pe continent, este și apologetul lui Locke. Newton ar fi creat știința naturii eliberînd-o de spiritul de sistem, observînd și generalizînd sistematic faptele, iar Locke ar fi constituit pentru prima dată o știință a intelectului omenesc procedînd în același fel [57].

Se poate observa că în acele încercări de a schița profilul cunoașterii pozitive care se bucură de mare autoritate și circulație în această epocă accentul cade în mod unilateral pe delimitarea cunoașterii autentice de teoriile ce nu se află sub controlul experienței. Se repetă cu insistență că sarcina cunoașterii pozitive se reduce la descoperirea relațiilor constante dintre fenomene. Teoriile despre esența realității, despre mecanismele intime ale universului, despre cauzele ultime ale fenomenelor sau temeiurile ultime ale legilor cunoscute prin experiență depășesc granițele *naturale* ale cunoașterii, puterile intelectului.

Caracteristica distinctivă a reprezentării curente asupra cunoașterii care s-a născut din interpretarea empiristă, inductivistă a științei newtoniene, în confruntare cu filosofia scolastică a naturii și cu speculațiile cartezienilor, este că această situare sceptică față de teoriile speculative, față de „sisteme", este extinsă asupra teoriei în general. În această reprezentare, distincția dintre cercetările descriptive care își propun să formuleze clasificări și reguli empirice și teoriile științei matematice a naturii, ale fizicii de inspirație newtoniană se pierde. Științele descriptive, empirice ale naturii, care se dezvoltă încă în mare măsură în mod independent de ramurile teoretice, matematizate ale științei naturii [58], sînt pentru omul cult al epocii modelul cunoașterii naturii în general. În acest sens, este interesant de amintit că știința fizică cea mai populară a vremii, considerată reprezentativă pentru știință în general, era electricitatea. Această disciplină a realizat

[57] Despre Locke, Voltaire scria în mult cititele lui *Lettres philosophiques:* „După ce atîtea raționamente au făcut romanul spiritului, a venit un înțelept care i-a făcut în mod modest istoria."

[58] Pentru o fundamentare istorică a acestei afirmații, vezi, de exemplu, Th. S. Kuhn, *Tradiții matematice versus tradiții experimentale în dezvoltarea științei fizice*, în Th. S. Kuhn, *Tensiunea esențială. Studii despre tradiție și schimbare în știință*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.

progrese însemnate la mijlocul secolului prin folosirea unor mașini noi. Procedura ei era prin excelență empirică; noi corelații între fenomene erau puse în evidență prin compararea și generalizarea sistematică a observațiilor făcute în condiții experimentale [59]. Cursurile și experiențele publice aduc această disciplină în centrul atenției. Unii oameni își cîștigă traiul prezentînd în piețe experimente de fizică. Stampele și gravurile vremii înfățișează lumea mondenă a saloanelor în laboratoare cu mașini electrice. În general, tendința anti-teoretică și antimatematică, profund înrădăcinată în chimie și biologie, era puternică în rîndul naturaliștilor epocii. În acest climat științific și filosofic, foarte puțini dintre contemporanii lui Hume au distins clar între știința empirică a naturii, ale cărei proceduri nu se deosebesc sub multe aspecte de cele atît de familiare ale cunoașterii comune, și cunoașterea naturii în sensul mai strict și mai tare al termenului, așa cum era ea dezvoltată în teoriile fizicii matematice. Erau oameni ce uneau o cunoaștere la surse și practica cercetării științei exacte a naturii cu pătrunderea filosofică necesară. D'Alembert, contemporanul și prietenul lui Hume, a fost fără îndoială cel mai reprezentativ dintre ei.

În scrierile lui d'Alembert găsim o caracterizare magistrală, și astăzi actuală, a științei teoretice în opoziție cu știința empirică a naturii și cu cunoașterea empirică în general. Operînd prin analiză și abstractizare constructivă, și nu prin generalizarea unor observații repetate, știința teoretică formulează legi ce depășesc considerabil planul experienței. Observațiile și experimentele, îndeosebi datele măsurătorilor, indică însă teoreticianului distanța dintre legile sale și fapte. În acest fel, el poate identifica și preciza ceilalți factori ce determină desfășurarea fenomenelor reale în afara legilor universale descoperite de teorie. O disciplină fizică devine matematică în măsura în care regularitățile desprinse prin generalizarea experiențelor pot fi deduse din principiile ei teoretice, și niciodată în întregime matematică fiindcă o asemenea deducție poate fi realizată numai pe baza unor ipoteze

[59] „La Paris, din 1734, abatele Nollet făcea un curs de fizică pur experimentală; el nu se lansa în speculații și nu utiliza matematicile; el aducea mașinile sale și nu afirma nimic care să nu poată fi constatat în mod imediat. Astfel el dădea o idee incompletă despre știință . . . dar era imediat înțeles, avea succes imens și atrăgea recruți științei." (R. Mousnier, E. Labrousse, *Le XVIII^e siècle*, P. U. F., 1963, p. 11.)

descriptive a căror adecvare trebuie să fie controlată prin experiență. Pentru d'Alembert, știința matematică a naturii, mecanica, optica, acustica, hidraulica și hidrostatica etc. înaintează de la posibil la real[60]. Modul particular de îmbinare a raționamentelor abstracte cu datele măsurătorilor, specific științelor pe care d'Alembert le numește *fizico-matematice*, explică de ce aici „o singură experiență, sau chiar o singură observație, servește ca bază a unei teorii complete"[61]. Dimpotrivă, în studiul empiric al fenomenelor naturii, la care sîntem siliți să ne limităm ori de cîte ori fenomenele reale „sînt prea complicate și prea puțin cunoscute pentru a putea fi supuse calculului, experiența este singurul ghid care ne rămîne; noi nu ne putem sprijini decît pe inducții trase dintr-un număr de fapte"[62].

Fără îndoială că acest mod de a înțelege știința și cunoașterea naturii, care se plasează la antipodul reprezentării baconiene, i-a rămas cu totul străin lui Hume, ca și celor mai mulți dintre gînditorii vremii lui. Se cuvine să reamintim că Hume nu a fost introdus decît extrem de superficial în științele matematice ale naturii în perioada scurtei sale șederi la universitate și că el nu s-a aplecat nici mai tîrziu asupra acestor discipline, în studiile pe care le-a întreprins pe cont propriu. Formația lui era cea a unui om de litere, și nu a unui om de știință într-un sens mai strict al termenului[63].

---

[60] D'Alembert descrie acest demers subliniind necesitatea ca fizicianul să examineze „deosebirea dintre rezultatul pe care îl dă teoria și cel pe care îl furnizează experiența, și să folosească această diferență cu pricepere pentru a determina, de exemplu, în efectele impulsului schimbările produse de rezistența aerului, în mașinile simple schimbarea produsă de frecare și de alte cauze. Aceasta este metoda pe care a urmat-o și este cea mai indicată pentru a face să înainteze și să perfecționeze fizica; căci atunci experiența nu va servi doar pentru a confirma teoria, ci deosebindu-se de teorie, fără a o zdruncina, ea va conduce la adevăruri noi la care teoria singură nu ar fi putut ajunge". (J. L. d'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, în *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, A Paris chez J. F. Bastien, 1805, tome II, pp. 463—464.)

[61] *Ibidem*, p. 464—465.

[62] *Ibidem*, p. 449.

[63] Notele din tinerețe ale lui Hume, care au scăpat distrugerii unui mare număr din hîrtiile sale, operată de filosof în jurul anului 1750, cuprind nouă referiri la filosofia naturii (fizică), 40 la filosofie și 5 269 la istorie și economie. Mulți istorici apreciază că Hume a fost mai departe de știința exactă decît aproape toți gînditorii importanți ai vremii sale.

Premisa tacită, dar esențială, de la care pleacă Hume în analiza cunoașterii este că întreaga noastră știință despre realitate este de aceeași natură cu generalizările cunoașterii comune sau ale științei descriptive. Un argument care revine în mod repetat în scrierile sale de filosofie teoretică este de tipul următor: din faptul că pîinea ne-a hrănit în trecut nu putem trage concluzia că ea ne va hrăni și în viitor, căci pentru a ști aceasta ar trebui să știm că pîinea ne va hrăni înainte ca cineva să fi mîncat vreodată pîine. Evident, filosoful crede că nu este posibilă, în principiu, o știință care să ne ofere cunoștințe de acest fel. Or, știința teoretică este o astfel de știință și dacă considerăm teoriile chimiei și biologiei moderne, ele realizează tocmai ceea ce Hume califica, în exemplul de mai sus, drept o imposibilitate. Este adevărat că argumentînd teza sa despre imposibilitatea de a întemeia rațional predicții despre evenimente viitoare, Hume nu uita să adauge că legile naturii s-ar putea schimba. Această observație indică însă încă o dată că lui Hume deosebirea dintre cunoașterea empirică și cunoașterea teoretică, întemeiată pe experiență, i-a rămas străină. Căci în opoziție cu regularitățile empirice, legile științei teoretice sînt legi universale, invariante în spațiu și timp.

Cunoașterea empirică închide la Hume lumea cunoașterii pozitive, întemeiată pe experiență. Dincolo de aceasta, el nu vede decît speculație incontrolabilă. Deși contemporan al dezvoltării fizicii newtoniene, Hume nu a bănuit existența universului științei teoretice. Această împrejurare nu trebuie pierdută nici un moment din vedere atunci cînd judecăm empirismul, teoria cauzalității sau scepticismul filosofului scoțian.

EMPIRISMUL

Filosofia lui Hume este prin excelență critică. Ca și Locke, și mai tîrziu Kant, Hume socotea că sarcina filosofiei teoretice, pe care o numește și „metafizica adevărată", este să înfăptuiască o analiză cît mai exactă a puterilor intelectului omenesc. Continuînd marea tradiție a empirismului englez, filosoful își propune două obiective principale: mai întîi elaborarea unei geografii mintale, o descriere și clasificare a obiectelor și operațiilor intelectului, iar în al doilea rînd

respingerea „părții celei mai nesigure și mai puțin plăcute a erudiției", a sistemelor teologice și doctrinelor metafizice.

Hume năzuiește să întreprindă o cercetare a intelectului urmînd principiile care au fost aplicate cu succes în științele naturii. Afirmațiile vor trebui întemeiate pe observarea și compararea scrupuloasă a faptelor, iar generalizările examinate critic în lumina unor posibile contraexemple. Filosoful observă totodată că edificarea unei științe pozitive despre intelect, despre natura omenească în genere, are de înfruntat și de biruit greutăți aparte. Căci spre deosebire de științele naturii, știința naturii omenești trebuie să se sprijine pe colectarea datelor de observație necesare fără să le poată provoca cu premeditare în funcție de nevoile clarificării fiecărei probleme. Recunoașterea acestui fapt nu reprezintă însă un motiv de descurajare. „Va trebui deci să adunăm experiențele în această știință printr-o observare atentă a vieții omenești și să le luăm așa cum apar în cursul obișnuit al vieții, în comportarea oamenilor în societate, în afaceri și în plăcerile lor. Cînd experiențele de acest fel sînt adunate și comparate în mod judicios, putem spera să ridicăm pe ele o știință care nu va fi inferioară în certitudine, și va fi mult superioară în utilitate, oricărei alteia accesibile înțelegerii omenești" [64]. Este de presupus că, dacă ar împărtăși aceleași idei privitoare la baza faptică pe care urmează să fie construit edificiul științelor omului, unui cercetător din zilele noastre i-ar veni mai greu să încuviințeze această concluzie optimistă.

Concepția empiristă asupra cunoașterii este întemeiată de Hume pe două distincții fundamentale: distincția între *impresii* și *idei* și distincția între *relații între idei* și *fapte*.

Prima distincție apare ca o distincție pur psihologică între ceea ce filosoful caracterizează drept două feluri de stări sau trăiri ale spiritului nostru (*perceptions of the human mind*). Sînt numite *impresii* toate senzațiile, afectele și emoțiile atunci cînd își fac apariția în spiritul nostru, iar *idei*, imaginile mai slabe ale acestor impresii în gîndire. O senzație vizuală sau tactilă, o senzație de durere sau o dorință puternică sînt în egală măsură impresii, primele — impresii de senzație, ultima — impresie de reflecție. Hume are în vedere,

[64] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. XXIII.

deci, distincția introspectivă dintre stări nemijlocite de ordin cognitiv, afectiv sau volitiv și ideile pe care ni le formăm despre acestea. În raport cu ideile, impresiile sînt date nemijlocite ale conștiinței. Problema originii lor nu se pune. Diferența dintre impresii și idei este resimțită de spirit ca o diferență în „forța și vivacitatea" trăirilor.

Ca și orice distincție introspectivă, distincția între impresii și idei este neclară, greu de precizat și prin urmare, vulnerabilă. Într-o epocă în care cercetarea psihologică se limita la introspecție, Hume a fost în mică măsură conștient de fragilitatea acestei distincții, mai ales atunci cînd este vorba ca ea să servească drept piatră de temelie a unei construcții epistemologice.

Dacă distincția între impresii și idei ne apare ca o distincție între două feluri de trăiri, de stări ale minții, distincția între *idei* și *fapte* a fost formulată ca o distincție între două feluri de obiecte ale cunoașterii. Cunoașterea relațiilor între idei este la Hume domeniul cunoașterii matematice [65]. Ideile matematicii, cum sînt, de exemplu, numerele sau figurile geometrice, nu au nici un corespondent în lumea impresiilor și deci sînt independente de experiență. Ele sînt obiecte întotdeauna „clare și bine determinate" și trebuie să satisfacă doar condiția de a putea fi gîndite clar și necontradictoriu. Adevărul relațiilor între idei este stabilit fie prin intuiție, fie prin demonstrație. Opusul unui adevăr matematic nu este posibil, în sensul că nu poate fi gîndit fără contradicție. Hume caracterizează matematica drept o cunoaștere de o „precizie și certitudine perfectă". Această cunoaștere superioară ocupă însă un loc restrîns și aparte în ansamblul cunoașterii omenești. „Mi se pare că singurele obiecte ale științei abstracte sau ale demonstrației sînt cantitatea și numărul, și că toate încercările de a lărgi această specie mai perfectă a cunoașterii dincolo de aceste granițe sînt simplă sofistică și iluzie." (*Cercetare*, § 131.) Pentru Hume, matematica reprezintă deci cunoașterea în sensul strict al cuvîntului (ceea ce el numește *knowledge*), o cunoaștere precisă și certă, pe deplin asigurată prin evidența

[65] În *Tratat* (vezi primul capitol, *Despre cunoaștere*, a celei de a treia părți a cărții întîi) acest domeniu este restrîns la aritmetică și algebră, în timp ce în *Cercetare* el înglobează și geometria.

rațională și prin operațiile intelectului nostru [66]. O cunoaștere de acest fel despre fapte, despre realitate, nu este posibilă. Contrarul unui enunț despre realitate este oricînd posibil. Numai prin experiență putem afla ceva despre fapte și despre relațiile dintre ele. Spre deosebire de cunoașterea demonstrativă despre cantitate și număr, cunoașterea despre fapte este o cunoaștere doar probabilă. Ideile despre fapte, care se întemeiază fără nici o excepție pe impresii ale simțurilor externe sau interne, posedă grade diferite de certitudine și siguranță fără a putea atinge vreodată certitudinea absolută proprie cunoașterii matematice. Și tocmai aceste idei constituie cea mai mare parte a cunoașterii noastre și „sursa tuturor acțiunilor și comportărilor omenești".

Distincția formulată în acești termeni între relații între idei și fapte, mai precis între enunțuri adevărate sau false pe temeiuri logice și enunțuri adevărate sau false pe temeiul faptelor, între adevăruri necesare și adevăruri contingente, a fost caracterizată în mod îndreptățit drept o anticipare a celebrei distincții între adevăruri analitice și adevăruri sintetice, între științele formale și științele factuale, o distincție consacrată de filosofia analitică modernă a limbajului și a științei. Mulți filosofi analiști apreciază această distincție ca cea mai importantă contribuție filosofică a autorului *Cercetării*. Din punct de vedere istoric, originalitatea contribuției lui Hume nu trebuie totuși exagerată. Distincția a fost formulată și de Leibniz în *Noile eseuri asupra intelectului omenesc*, o lucrare scrisă înainte de nașterea lui Hume dar publicată, este adevărat, după apariția scrierilor de filosofie teoretică ale celui din urmă. Pe de altă parte, tendința de a opune net științele despre realitate, în primul rînd științele naturii, matematicii, era răspîndită în epocă. Buffon, unul din cei mai reputați savanți ai vremii, contrasta în lucrarea lui *Despre modul de a trata istoria naturală* adevărurile matematicii, bazate pe definiții abstracte, cu adevărurile fizicii, întemeiate pe fapte: „În matematică se presupune; în fizică se afirmă și se stabilește. În primul caz este vorba despre definiții; în al doilea despre fapte. În științele

[66] Hume subliniază că operațiile matematicii sînt absolut sigure doar în raport cu regulile lor. Prin aplicarea acestor operații de către oameni supuși greșelii, eroarea se poate strecura și în matematică.

abstracte se merge din definiţii în definiţii, în ştiinţele reale se merge din observaţii în observaţii."

Principiul empirismului, în formularea lui Hume, este că toate ideile noastre simple derivă din impresii simple, care le corespund şi pe care le reprezintă aceste idei. Acest principiu poate fi aplicat, evident, numai cunoştinţelor noastre probabile despre fapte, şi nu ideilor matematicii, care nu derivă din impresii. Într-o notă la paragraful 17 al *Cercetării*, Hume îi reproşează lui Locke că nu a formulat acest principiu cu suficientă claritate, şi examinează din acest punct de vedere celebra critică lockeană a ideilor înnăscute [67]. Dacă dorim să dăm ideilor noastre o determinare clară şi precisă, ceea ce este cu deosebire important în ştiinţele morale [68], va trebui să le raportăm la impresiile „puternice şi vii" din care iau naştere. Teza empiristă devine astfel un principiu metodologic al analizei filosofice. Impresiile sînt întotdeauna clare şi nu comportă discuţii, în timp ce multe din ideile filosofice sînt deosebit de obscure. Pentru a le clarifica, pentru a determina dacă ele au în general o semnificaţie, va trebui să căutăm impresiile din care derivă ele. „Dacă avem, deci, vreo bănuială că un termen filosofic este întrebuinţat fără vreo semnificaţie, fără să fie legat de o idee (aşa cum se întîmplă foarte des), va trebui să cercetăm *din ce impresie este derivată presupusa idee.* Şi dacă se va dovedi imposibil să indicăm vreuna, aceasta va servi la confirmarea bănuielii noastre." (*Cercetare*, § 17.) Hume socotea că o asemenea clarificare a conceptelor abstracte propuse de metafizicieni este cea mai importantă sarcină a filosofiei teoretice. Critica conceptului de cauzalitate poate fi apreciată drept o ilustrare exemplară a modului cum a înţeles şi a realizat Hume această sarcină. Acelaşi principiu stă la baza analizei critice întreprinse în *Tratat* asupra ideilor de spaţiu şi timp, substanţă materială şi substanţă

[67] Într-o altă notă, la § 50, Hume afirmă explicit că Locke nu a fost consecvent cu principiul empirismului atunci cînd a sugerat că noi ne formăm ideea de forţă printr-un *raţionament* care porneşte de la datele experienţei. „Dar nici un raţionament — observă Hume — nu ne poate da vreodată o idee nouă, simplă şi originală, aşa cum mărturiseşte însuşi acest filosof."

[68] „Principalul obstacol în calea înaintării noastre în ştiinţele morale sau metafizice este, aşadar, obscuritatea ideilor şi ambiguitatea termenilor." (*Cercetare*, § 48.)

spirituală. Analiza filosofică este, prin urmare, o analiză genetică, psihologică. Obiectul ei este determinarea impresiilor ce corespund ideilor filosofice și a modului cum se constituie ultimele pornind de la primele. „Este imposibil să raționăm în mod corect fără să înțelegem în mod perfect ideea asupra căreia raționăm; și este imposibil să înțelegem în mod perfect vreo idee fără a o urmări pînă la originea ei și a examina impresia primară din care ia naștere. Examinarea impresiei conferă claritate ideii; iar examinarea ideii conferă o claritate asemănătoare tuturor raționamentelor noastre." [69] Principiul enunțat de Hume în acești termeni, epurat însă de dimensiunea lui psihologică, genetică, care este totuși esențială în concepția filosofului scoțian, a stat la baza criteriului semnificației empirice a enunțurilor, dezvoltat cu mult răsunet acum o jumătate de secol de către empirismul logic.

Nu este greu de observat că explicația genetică a ideilor se întemeiază la Hume pe un asociaționism de inspirație atomistă: ideile simple iau naștere din impresii, iar ideile complexe din idei simple. Filosoful numește *memorie* facultatea ce reproduce impresiile în forma și ordinea lor inițială, iar *imaginație* facultatea de a desface ideile în elementele lor componente și de a le reuni pe acestea în noi combinații. Puterea creatoare a spiritului „nu depășește facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micșora materia pe care ne-o oferă simțurile și experiența". (*Cercetare*, § 13.) Hume enunță trei principii ale asocierii ideilor în imaginație: asemănarea ideilor, contiguitatea lor în spațiu și timp și raportul de la cauză la efect. El va caracteriza principiul asocierii ideilor, căruia îi acordă același rol în lumea spirituală ca și legii gravitației în lumea fizică, drept cea mai originală idee a filosofiei sale teoretice. În *Rezumatul* primelor două cărți ale *Tratatului*, publicat în 1740, Hume observă: „Dacă ceva îl poate îndreptăți pe autor la un titlu atît de glorios ca cel de inventator, aceasta este utilizarea pe care o dă principiului asociației ideilor care intervine în mare parte în filosofia lui."

Explicația humeană a ideilor abstracte ar fi desigur foarte clară, măcar în intenția ei generală, dacă procedura reconstituirii ideilor pornind de la impresii, pe baza supoziției ato-

[69] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, pp. 74—75.

miste şi a principiului asociaţiei ideilor, ar fi fost urmată cu consecvenţă. Exegeza modernă a relevat însă o tensiune ascunsă între principiul reducţionist al empirismului asociaţionist şi concepţia lui Hume asupra naturii omeneşti [70]. Într-adevăr, Hume recurge în explicaţia ideilor abstracte la înclinaţii sau sentimente cum este obişnuinţa, pe care le tratează drept entităţi ultime, inanalizabile. *Obişnuinţa* (*custom*) şi *credinţa* (*belief*), căreia îi dă naştere obişnuinţa, sînt caracterizate de filosof drept sentimente sau instincte naturale ce ţin de partea emoţională, şi nu intelectuală, a naturii omeneşti. Aceste sentimente nu pot fi analizate, definite, ci doar indicate, descrise. Credinţa nu este o impresie, ci un sentiment ce întovărăşeşte ideile. Credinţa conferă unor idei vivacitate şi statornicie, capacitatea de a influenţa acţiunile noastre, deosebindu-le pe acestea de ficţiunile fanteziei. N. K. Smith aprecia că cele mai puţin convingătoare pasaje ale *Tratatului* sînt tocmai cele în care Hume încearcă o explicaţie atomistă a credinţelor naturale. Căci despre modul cum se constituie acestea filosoful nu ne spune în cele din urmă nimic, sugerîndu-ne doar că ele sînt resimţite drept principii ireductibile ale naturii omeneşti [71]. Fără îndoială, supoziţia humeană a primatului înclinaţiilor şi instinctelor naturale poate fi greu armonizată cu principiul său asociaţionist, mecanicist. Teoria cauzalităţii va indica în mod clar preponderenţa primului motiv în explicaţia humeană a ideilor abstracte.

TEORIA CAUZALITĂŢII

Hume situează în centrul teoriei sale a cunoaşterii examinarea cunoaşterii noastre despre fapte, a cunoaşterii întemeiate pe experienţă. Or, tot ce ştim despre fapte, „dincolo

[70] Vezi îndeosebi N. K. Smith, *op. cit.*

[71] În *Cercetare*, Hume va contesta, în cele din urmă, posibilitatea şi necesitatea unei explicaţii genetice a „instinctelor naturale". *Obişnuinţa* sau *deprinderea* este caracterizată ca un „principiu al naturii omeneşti care este în mod universal acceptat şi care este bine cunoscut prin efectele sale. Probabil că nu putem împinge cercetările noastre mai departe sau să pretindem să determinăm cauza acestei cauze, ci trebuie să ne mulţumim cu el, ca principiu ultim, pe care îl putem stabili, al tuturor concluziilor provenite din experienţă". (*Cercetare*, § 36.)

de mărturia actuală a simțurilor sau de înregistrările memoriei", se întemeiază pe relația dintre cauză și efect. Iată de ce, numai o analiză critică a conceptului de cauzalitate, analiză care nu a fost întreprinsă pînă atunci în tradiția empiristă, va putea oferi o explicație a modului cum este posibilă cunoașterea despre fapte în genere.

Hume nu a pus vreodată la îndoială însăși existența cauzalității, ca relație necesară între cauză și efect. Filosoful se exprimă limpede în această privință în scrierile sale și încă și mai limpede într-o scrisoare din februarie 1754, adresată unuia din criticii săi: „Dar permiteți-mi să vă spun — se explică Hume — că nu am afirmat niciodată o propoziție atît de absurdă ca aceea că *un lucru poate să ia naștere fără cauză.* Am susținut doar că certitudinea noastră asupra falsității acestei propoziții nu derivă nici din intuiție, nici din demonstrație, ci din altă sursă. *Că a existat Cezar, că există o insulă ca Sicilia*, aceste propoziții, afirm, nu au dovezi, nici demonstrative, nici intuitive. Voi deduce oare că neg adevărul lor sau chiar certitudinea lor? Există diferite feluri de certitudini. Și unele dintre ele sînt tot atît de satisfăcătoare pentru spirit deși, poate, nu atît de obișnuite ca acelea de tip demonstrativ." [72]

Despre teoria humeană a cauzalității s-a scris pînă astăzi o literatură uriașă. În cele ce urmează este propusă o caracterizare sumară a conținutului și intenției acestei teorii prin reducerea ei schematică la două elemente de bază, *o teză negativă* și *o soluție pozitivă.*

Teza negativă, anunțată în mod clar în pasajul citat mai sus, este reluată cu insistență, într-o mare varietate de formulări, atît în *Tratat* cît și în *Cercetare.* Hume pretinde că toate cunoștințele noastre despre conexiuni cauzale „nu sînt întemeiate pe raționare sau pe vreun alt proces al intelectului". Elementul central al argumentării prin care se încearcă susținerea acestei teze negative este că dacă intelectul nostru ar fi în măsură să pătrundă puterile ascunse prin care un obiect sau eveniment, cauza, dă naștere unui alt obiect sau eveniment, efectul, atunci cunoașterea unei relații cauzale ar putea fi realizată și pe temeiul unei singure observații cu privire la aceste obiecte sau evenimente. În realitate, afirmă Hume, noi nu ajungem la cunoașterea unei

[72] *The Letters of David Hume*, vol. 1, p. 187.

relații cauzale decît atunci cînd constatăm succesiunea regulată a două evenimente într-un mare număr de cazuri. „Pare evident că, dacă toate înfățișările naturii s-ar schimba continuu în așa fel încît două evenimente să nu mai aibă vreo asemănare unul cu celălalt, fiecare obiect fiind pe de-a-ntregul nou, fără vreo asemănare cu ce s-a văzut înainte, nu am ajunge vreodată, în acest caz, la nici o idee de necesitate sau conexiune între acele obiecte." (*Cercetare*, § 64.) Un om înzestrat cu cel mai pătrunzător intelect, care ar fi transportat dintr-o dată într-o altă lume, diferită de cea care îi este familiară, nu ar putea, de la început, să descopere nici o legătură cauzală prin observarea succesiunii evenimentelor și prin simplă reflecție asupra a ceea ce observă. „Să presupunem mai departe că acest om a dobîndit mai multă experiență și a trăit destulă vreme pe lume încît să poată observa că obiecte sau evenimente familiare sînt mereu alăturate. Care va fi urmarea acestei experiențe? El va deriva îndată existența unui obiect din apariția celuilalt." (*Cercetare*, § 35.) Ceea ce Hume socotea a fi o stare de fapt, ce nu cunoaște excepții, și anume, că în cunoașterea relațiilor cauzale „tragem dintr-o mie de cazuri o concluzie pe care nu sîntem în stare să o tragem dintr-un singur caz, care nu este în nici o privință diferit de ele", ar proba în mod constrîngător că noi nu putem ajunge la cunoașterea relațiilor cauzale prin analiza mintală a datelor de observație. Căci dacă cunoașterea acestor relații s-ar realiza prin operații ale intelectului, atunci repetarea, numărul mare al observațiilor, nu ar putea să ne fie de nici un folos. „Concluziile pe care le tragem din considerarea unui cerc sînt aceleași cu cele pe care le-am trage din examinarea tuturor cercurilor din univers. Dar nici un om, văzînd doar un singur corp mișcîndu-se după ce a fost împins de un altul, nu ar putea deduce că oricare alt corp se va mișca după ce va primi un impuls asemănător." (*Cercetare*, § 36.)

Ce concluzie rezultă din acceptarea acestei teze negative? Va trebui oare să admitem că ideea cauzalității, o idee atît de adînc înrădăcinată în structura gîndirii noastre, nu poate primi nici o explicație și va trebui deci să fie respinsă ca o simplă iluzie? Hume nu se gîndește nici un moment să pornească pe o asemenea cale. Căci, „natura își va păstra întotdeauna drepturile și va precumpăni în cele din urmă asupra oricărui raționament abstract". Constatînd ceea ce

Hume socotea a fi eșecul oricărei explicații „raționaliste" a ideii legăturii necesare între cauză și efect, problema lui este de a găsi o altă explicație care să ne poată satisface, și anume, una în acord cu principiul că orice idee abstractă își are originea în anumite impresii interne sau externe și primește un sens bine determinat prin raportare la aceste impresii. „Dacă spiritul nu este împins de argumente să facă acest pas, va trebui să fie îndemnat de un alt principiu cu aceeași greutate și autoritate; iar acest principiu își va păstra influența atît timp cît natura omenească va rămîne aceeași. Care ar fi acest principiu, este o întrebare ce merită osteneală cercetării." (*Cercetare*, § 34.)

Soluția pozitivă pe care o propune Hume problemei formulate în acești termeni are ca punct de plecare și ca punct permanent de sprijin tocmai observația că noi ajungem la cunoașterea acțiunii cauzale a anumitor obiecte și evenimente numai pe baza unei experiențe uniforme îndelungate despre relațiile lor în timp și spațiu cu alte obiecte și evenimente. Cum am putea explica că ideea conexiunii necesare între două obiecte sau evenimente nu se formează niciodată prin considerarea unui singur caz, ci numai atunci cînd ea a fost observată într-o experiență mai îndelungată? Judecata sănătoasă ne spune că „într-un număr de cazuri, nu găsim nimic diferit de ceea ce constatăm în fiecare din cazurile singulare, presupuse a fi cu totul asemănătoare, în afară de împrejurarea că, după o repetare a cazurilor asemănătoare, spiritul este împins de obișnuință ca, la apariția unui eveniment, să aștepte apariția evenimentului care l-a însoțit de obicei și să creadă că el se va produce. Această conexiune, așadar, pe care o *simțim* în spirit, această trecere obișnuită a imaginației de la un obiect la cel care îl însoțește de obicei este simțămîntul sau impresia din care formăm ideea de putere sau conexiune necesară." (*Cercetare*, § 59.) Hume ridică astfel impresia internă pe care o numește *obișnuință* la rangul de principiu al oricărei învățări din experiență și de temei al ideii de conexiune necesară. Dacă, bunăoară, zăpada și frigul au fost legate constant într-o experiență îndelungată, atunci odată cu apariția zăpezii spiritul va fi împins în mod irezistibil de obișnuință să aștepte producerea frigului. „Este o operație a sufletului tot atît de inevitabilă într-o asemenea situație ca și sentimentul iubirii, cînd ni se face binele, sau al dușmăniei, cînd ni se face răul. Toate

aceste operații sînt un fel de instincte naturale, pe care nici un raționament sau demers al gîndirii și intelectului nu sînt în măsură nici să le producă, nici să le preîntîmpine." (*Cercetare*, § 38.) Hume stăruie în mod semnificativ asupra ideii că acest mecanism al învățării din experiență este același la savanți și la oamenii de rînd, la cei cu multă experiență și la copii, la oameni și la animale. Analogia cu explicația fiziologică a învățării din experiență la animalele superioare pe care au formulat-o cercetătorii moderni prin teoria reflexelor condiționate și a primului sistem de semnalizare ni se recomandă cu insistență.

Ceea ce Hume și-a propus și a realizat în fapt prin soluția lui pozitivă este o explicație în termenii psihologiei introspective a procesului învățării din experiență, așa cum se realizează acesta în cunoașterea comună și în cercetările științifice cu caracter descriptiv. În acest cadru, și la acest nivel al analizei, rezultatul la care ajunge filosoful scoțian poate fi socotit definitiv. Oricine va fi de acord că observații îndelungate asupra succesiunii uniforme între două evenimente și impresia internă pe care ele o lasă în spiritul nostru ne vor determina să așteptăm cu certitudine producerea celui de-al doilea eveniment după apariția primului. Este o certitudine ce nu se întemeiază pe demersuri cu caracter demonstrativ. Chiar faptul că așteptările noastre nu vor fi uneori împlinite nu schimbă în nici un fel lucrurile. Căci în acest caz intervine o reacție comportamentală condiționată, evident, de o structură neurofiziologică comună animalelor superioare și omului. Și oricît de mult am înainta în aprofundarea mecanismelor ei fiziologice, descrierea și explicația ei psihologică pe care a formulat-o Hume nu va putea fi răsturnată. Teoria lui Hume este fără cusur și din punct de vedere logic, chiar dacă acest aspect l-a preocupat puțin pe filosoful scoțian, al cărui interes se concentrează asupra explicației genetice a ideii conexiunii necesare. Într-adevăr, anticiparea producerii unui eveniment în momentul în care se produce un alt eveniment, de care a fost legat în mod constant cel dintîi în experiența noastră trecută, este în același timp o comportare instinctivă și una ce poate fi justificată pornind de la supoziția că viitorul va fi în acord cu trecutul. Or, această din urmă supoziție, ce stă la baza întregii învățături din experiență, este bine asigurată, crede Hume, chiar dacă nu poate fi întemeiată demonstrativ, prin

impresiile interne pe care le creează experiențele uniforme ale trecutului. Respingerea principială a posibilității unei întemeieri demonstrative a relației cauzale și explicarea ei genetică concentrează, așadar, conținutul tezei negative și a soluției pozitive date de Hume problemei cauzalității.

Nu este de prisos să se stăruie asupra faptului că scepticismul lui Hume privește doar posibilitatea întemeierii raționale a ideii conexiunii necesare, și nu convingerea practică cu privire la existența acestei conexiuni. Iată de ce invocarea criteriului practicii nu reprezintă un răspuns adecvat la provocarea lui Hume. Filosoful și-a prevenit dealtfel cititorii în această privință: „Practica mea — veți spune — îmi înlătură îndoielile. Dar atunci nu înțelegeți sensul întrebării mele. Ca om practic mă mulțumesc cu acest răspuns: ca filosof, însă, înzestrat cu o anumită doză de curiozitate, nu voi spune de scepticism, doresc să aflu temeiul acestei derivări." (*Cercetare*, § 32.)

Să ne întoarcem acum la teza negativă a lui Hume. Într-o formulare retorică această teză este că „nu raționamentul este cel ce ne determină să presupunem o asemănare între trecut și viitor și să așteptăm efecte asemănătoare din cauze care sînt în aparență asemănătoare". (*Cercetare*, § 33.) Supoziția tacită care o sprijină este că toate relațiile cauzale se reduc la reguli desprinse pe baza unei experiențe uniforme. Nu există nici o indicație că Hume ar fi distins în vreun fel legile științei teoretice de regulile cunoașterii comune. Dimpotrivă, atunci cînd recurge la exemple, filosoful pune pe același plan regularități ca cele ale acțiunii focului sau apei cu „producerea mișcării prin impuls și gravitație", ca legi care nu au admis pînă acum nici o excepție. (Vezi *Cercetare*, § 47.) Iar într-un alt pasaj, filosoful subliniază că dacă în cunoașterea relațiilor cauzale intervine vreo operație a intelectului, aceasta ar trebui să fie elementară și ușor de indicat, căci principiul acestei cunoașteri trebuie să fie același la savanți și la oamenii cei mai neștiutori, la copiii mici și chiar la animalele care au capacitatea de a învăța din experiență. (Vezi *Cercetare*, § 33.) Hume pornește deci de la supoziția nemărturisită că cercetarea științifică, în toate formele ei, nu este decît o simplă extindere a simțului comun. Analiza critică a cunoașterii cauzale este limitată de fapt, chiar dacă nu de drept, la cunoașterea comună. Remarcabilele particularități metodologice ale științei mate-

matice a naturii, reprezentată în epocă de fizica newtoniană, au scăpat cu totul filosofului scoțian. Aceasta se poate vedea clar cînd Hume spune, bunăoară, că „nici un om, văzînd doar un singur corp mișcîndu-se după ce a fost împins de un altul, nu ar putea deduce că oricare alt corp se va mișca după ce va primi un impuls asemănător". (Vezi *Cercetare*, § 36.) Se știe însă că nu aceasta este situația. Căci dacă în cunoașterea comună o asemenea „deducție" decurge doar dintr-o experiență uniformă mai îndelungată, omul de știință exactă o întemeiază în schimb pe cunoașterea unei legi teoretice, ca legea inerției. Legea însăși, ca orice lege teoretică, poate fi formulată analizînd datele unei singure observații controlabile. Puterea de abstracție, demersurile de simplificare și idealizare au aici rolul hotărîtor. Numărul cazurilor observate, obișnuința și credința pe care o generează acestea nu joacă în schimb nici un rol. Teza negativă a lui Hume nu poate da socoteală de știința teoretică a naturii, ca modalitate originală a cunoașterii întemeiate pe experiență. Afirmînd cu referire la legea lui Newton despre proporționalitatea momentului (forței) și masei unui corp în mișcare că „descoperirea legii însăși o datorăm numai experienței, și toate raționamentele abstracte din lume nu ar putea să ne conducă măcar un pas înainte în cunoașterea ei" (*Cercetare*, § 27), Hume se înșela fără îndoială. Căci legile științei teoretice nu sînt relații între fapte, între evenimente concrete, ci între caracteristicile structurale ale acestor evenimente, desprinse prin analiză [73]. Tocmai asemenea legi cauzale fac posibilă explicația și predicția regularităților la nivelul observației directe. Știința teoretică a naturii, care reprezintă o afirmare exemplară și fără precedent a puterilor analizei raționale a datelor experienței, a rămas necunoscută filosofului.

[73] Un analist contemporan al metodei newtoniene notează că „o lege matematică a naturii, considerată în raporturile ei cu evenimente reale foarte complexe, singurele ce pot fi găsite printre fenomenele naturale, descrie de fapt nu cum se petrec fenomenele observate în mod real, ci cum s-ar petrece ele în anumite cazuri de o simplitate ideală. Ea descrie un fel de caz limită de care natura se apropie progresiv pe măsură ce considerăm cazuri tot mai puțin complexe dar pe care, în cazul cel mai bun, le aproximează doar." (R. M. Blake, *Isaac Newton and the Hypothetico-Deductive Method*, în (ed.) E. H. Madden, *Theories of Scientific Method*, Seattle and London, University of Washington Press, 1965, p. 139.)

Teoria cauzalității a lui Hume are de fapt două fețe. Prima dintre ele este îndreptată împotriva metafizicii, a teologiei și a elementelor antropomorfice pe care le închide ideea de cauzalitate a gîndirii comune. Hume a dezvăluit în mod magistral lipsa de consistență a reprezentării „filosofiei comune" despre o „forță" sau „energie" ascunse prin care cauza produce efectul. Este reprezentarea potrivit căreia pîinea, bunăoară, ne hrănește fiindcă posedă „o putere de a hrăni" care este calitatea ei ascunsă. Situarea critică față de metafizică și teologie se prelungește aici într-o situare critică față de simțul comun, în măsura în care ideea curentă a cauzalității trece dincolo de ceea ce poate fi întemeiat prin raportare la impresiile noastre interne sau externe. Conștient de această particularitate a teoriei sale, Hume o califică în *Tratat* drept „un paradox violent" și își exprimă îndoiala că va putea învinge prejudecățile cititorilor săi. În genere, atitudinea lui Hume față de simțul comun poate fi caracterizată drept ambivalentă. El apreciază preceptele de înțelepciune practică întemeiate pe experiența comună, dar privește cu suspiciune adaosurile străine, propunîndu-și să scoată la iveală și să înlăture metafizica spontană a gîndirii curente. Hume respectă simțul comun, dar nu se înclină servil în fața lui. Intenția lui este să promoveze consecvent orientarea critică a judecății sănătoase și independente. Denunțînd prin teza lui negativă înțelegerea substanțialistă și esențialistă a cauzalității, filosoful vizează în primul rînd subminarea teologiei și metafizicii tradiționale. Paginile în care el îndreaptă cu abilitate dialectică incomparabilă rezultatele examinării critice a ideii cauzalității împotriva argumentului cosmologic și a ideii providenței sînt, fără îndoială, unele dintre cele mai strălucite pagini ale *Cercetării*.

Teoria humeană a cauzalității are, ce-i drept, și o a doua față, cea antiteoretică și în această ipostază ea nu mai poate fi armonizată cu forma cea mai dezvoltată a cunoașterii științifice. Trebuie subliniat însă că această implicație a teoriei sale nu a fost nici măcar bănuită de filosof. Spre deosebire de contemporanul său Berkeley, Hume a fost un admirator sincer al științei newtoniene. Dar, cum am arătat, un admirator de la distanță și, din păcate, nu un cunoscător al științei matematice a naturii. Această împrejurare atîrnă însă greu. În viziunea lui Hume limitele cunoașterii

comune, ale cunoașterii empirice în genere, sînt pînă la urmă limite principiale ale cunoașterii omenești în general. „Simțurile noastre ne informează despre culoarea, greutatea și consistența pîinii; dar nici simțurile, nici rațiunea nu ne vor putea informa vreodată despre acele calități care o fac potrivită pentru hrănirea și întreținerea corpului omenesc." (*Cercetare*, § 29.) Ceea ce atrage atenția, în primul rînd, în această exprimare, este cuvîntul *vreodată*. Cum rezultă limpede și din alte formulări, Hume are în vedere determinarea unor limite principiale ale cunoașterii. Sentințele lui nu ating numai speculațiile substanțialiste, ci și teoriile științifice. Filosoful îl somează pe acela dintre cititorii săi care crede în posibilitatea de a întemeia rațional predicții cu privire la evenimente viitoare, să producă aceste temeiuri. „Se cere — scrie el — un termen mediu care poate îndreptăți spiritul să realizeze o asemenea derivare, dacă este vorba ca ea să fie realizată într-adevăr prin raționare și argumentare. Care ar fi acest termen mediu, trebuie să mărturisesc că depășește puterea mea de înțelegere și cade în sarcina celor ce susțin că el există cu adevărat, și că este sursa tuturor concluziilor noastre cu privire la fapte, să îl producă." (*Cercetare*, § 29.) Hume știa că adversarii săi, metafizicienii și teologii, nu pot răspunde provocării sale. El nu bănuia însă că analiza metodei științei pozitive ar putea să ofere un asemenea răspuns. Altfel el nu ar fi formulat provocarea. Și nu numai atît. Există indicații clare în sensul că filosoful socotea concluzia lui sceptică în deplină armonie cu spiritul științei exacte. Dacă ar fi înțeles că lucrurile nu stau așa, el ar fi reconsiderat, poate, această concluzie.

SCEPTICISMUL

Cuvintele *empirism* și *scepticism* sînt cele folosite de obicei pentru a marca situarea filosofică a lui Hume. În mai mare măsură decît empirismul, scepticismul și naturalismul exprimă nota particulară a gîndirii filosofului scoțian. Hume însuși nu a folosit cuvîntul *empirism*, dar s-a referit adesea la *sceptici* și la *scepticism*. Filosoful a admis că unele din contribuțiile și argumentele lui critice pot fi numite *sceptice*, dar nu a caracterizat propria lui concepție asupra

cunoașterii drept *sceptică*. Dimpotrivă, el a încercat să-și formuleze propriile opinii prin delimitare față de ceea ce numea pyrrhonism sau *scepticism excesiv*. Unii comentatori contemporani înclină să califice punctul de vedere al lui Hume drept *scepticism moderat*. Ne rămîne, deci, să încercăm a determina contururile acestei poziții nu ca o situare filosofică generală, ci, mai degrabă, ca o constelație particulară de motive în măsură să restituie ceva din fizionomia originală și din atmosfera aparte a gîndirii lui Hume. Căci ceea ce convenim să numim *scepticismul lui Hume* este în același timp o concepție și o atitudine, o teorie despre cunoaștere și o raportare puternic colorată afectiv la viață și la valorile ei.

Baza teoretică a scepticismului lui Hume este o reprezentare distinctă asupra puterilor cunoașterii și a limitelor acestor puteri, o reprezentare ce capătă contur într-o triplă raportare: la speculațiile metafizice și teologice, la cercetarea pozitivă a naturii și omului și la viața comună.

Scepticismul înseamnă la Hume în primul rînd limitarea cercetărilor noastre la subiecte „care sînt mai potrivite capacității înguste a intelectului omenesc". Ceea ce Hume obișnuia să numească „pătrunderea cauzelor ascunse ale proprietăților corpurilor" nu este nici posibilă, nici necesară. Limitarea cunoașterii la fenomene și la relațiile dintre fenomene este impusă de natura și constituția intelectului nostru. Totodată, o asemenea cunoaștere este cu totul suficientă cînd este vorba de a asigura conducerea practică a vieții și cunoașterea îndatoririlor noastre. Toate doctrinele care pretind să ne dezvăluie „principiile ultime ale lucrurilor" ne amăgesc cu așteptări ce nu pot fi satisfăcute. Ele sînt de aceea un izvor de perpetuă neliniște și insatisfacție pentru omul care gîndește. Mai mult, se poate constata că aceste doctrine oferă cel mai puternic sprijin dogmelor și superstițiilor care îi despart și îi învrăjbesc pe oameni, generînd fanatismul religios, intoleranța și alte porniri dintre cele mai violente. În sfîrșit, speranța iluzorie de a putea da, în cele din urmă, o soluție satisfăcătoare acestor probleme duce la risipirea puterilor multor spirite alese și sădește neîncredere în capacitățile noastre de cunoaștere în general. „Singura cale de a elibera pe loc știința de aceste chestiuni obscure este de a cerceta în mod serios natura intelectului omenesc și de a arăta, printr-o analiză exactă

a puterilor și capacităților sale, că el nu este cîtuși de puțin în stare să dezlege chestiuni atît de îndepărtate și de greu de înțeles. Va trebui să luăm asupra noastră această osteneală pentru a putea trăi, de aici încolo, fără grijă." (*Cercetare*, § 7.)

În *Tratat*, Hume dezvoltă pe larg argumentele sale sceptice împotriva ideilor de substanță spirituală și substanță materială, idei care susțineau filosofiile spiritualiste și materialiste ale vremii. Aceste argumente pot fi extinse și asupra ideilor comune ale cauzalității și ale existenței lumii exterioare, cum se arată pe scurt și în ultima secțiune a *Cercetării*. Scepticismul lui Hume se îndreaptă nu numai împotriva sistemelor metafizice și teologice, ci și împotriva tuturor încercărilor de a întemeia prin raționament asemenea convingeri elementare și inalienabile ale oamenilor. Iată de ce Hume califică și argumentele lui Berkeley, îndreptate împotriva realismului simțului comun, drept „sceptice". El face uz de forța distructivă a argumentelor episcopului englez. Dar scepticismul lui Hume se îndreaptă cu aceeași hotărîre împotriva substanței spirituale și deci a bazelor filosofiei lui Berkeley.

Cititorul familiarizat cu sistematizările din tratate, enciclopedii și dicționare de filosofie se va putea întreba dacă poziția lui Hume în problema cunoașterii trebuie calificată drept *sceptică* sau *agnostică*. Problema nu prezintă, cred, o importanță prea mare, dat fiind varietatea de sensuri pe care le primesc acești termeni în scrierile filosofice. Hume însuși nu a folosit decît cuvintele *scepticism* și *sceptic*, vizînd poziții bine cunoscute ale filosofilor din vechime, precum și ale unor autori moderni ca Montaigne și Bayle. Termenul *agnosticism* a fost introdus abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea de către Th. Huxley. În accepția autorului englez, care are circulație și astăzi, agnosticismul desemnează poziția sceptică față de credințele religioase și față de filosofia religioasă, poziția omului cu mentalitate științifică, care refuză să se pronunțe în probleme ce depășesc limitele experienței. În sensul său originar, agnosticismul reprezenta o situare în problema raportului dintre știință și religie, atît de aprins discutată în epoca lui Huxley și Haeckel. Huxley a polemizat, de fapt, tot timpul cu teologii susținînd că „între agnosticism și clericalism nu poate să existe nici pace, nici

armistițiu“ [74]. În confruntarea dintre clericalism și gîndirea liberă, materialiștii și agnosticii apărau pe atunci poziții comune. Era epoca în care Engels aprecia agnosticismul drept o direcție de gîndire destul de radicală în raport cu prejudecățile clasei dominante și îl caracteriza drept un „materialism timid“ [75]. Iată însă că după mai puțin de douăzeci de ani, în lucrarea lui *Materialism și empiriocriticism*, Lenin îi va califica pe agnostici ca aliați ai clericalismului. Lenin polemiza cu noile orientări fenomenaliste și subiectiviste din filosofia științei, inspirate în primul rînd de concepțiile lui Mach, și a fost evident influențat în aprecierile sale de atitudinea deosebit de favorabilă a machiștilor față de Hume. Calificarea lui Hume ca precursor al machismului este, cum arătam, foarte discutabilă. Pe Hume l-am putea caracteriza mult mai potrivit ca *agnostic* pe linia lui Huxley decît într-un alt sens în care este folosit termenul atît de Engels, cît și de Lenin, și anume, pentru a desemna o poziție doctrinară rigidă în problema valorii cunoașterii, care era, în mare măsură străină filosofului scoțian.

Punerea la îndoială a posibilității de a da o întemeiere teoretică, filosofică, unor convingeri ale oamenilor cum sînt cele cu privire la existența lumii exterioare și a relațiilor cauzale constituie punctul limită al scepticismului lui Hume. Ajuns la acest punct limită, filosoful se întoarce cu violență împotriva pyrrhonismului, a scepticismului excesiv sau total, spre care părea să fi fost împins în desfășurarea confruntării sale cu dogmatismul filosofic și cu dogmatismul spontan al simțului comun. Îndoiala cu privire la orice încercare de întemeiere teoretică a convingerilor gîndirii comune și explicarea acestor convingeri în cadrele generale ale unei concepții naturaliste asupra omului constituie două fețe inseparabile ale scepticismului moderat al lui Hume. Pyrrhonismul este o filosofie ostilă vieții și, ca atare, de nesusținut. El ne conduce la inerție totală în timp ce natura noastră și logica vieții ne împing în mod irezistibil spre cercetare și acțiune. Scepticismul, în sensul obișnuit al cuvîntului, duce prea

[74] Th. Huxley, *Science et religion*, Paris, J. B. Baillière, 1893, p. 304.

[75] Vezi Fr. Engels, *Introducere la ediția engleză (1892) a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință“*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1965.

departe „principiile îndoielii și incertitudinii". „Lucrul cel mai important pe care îl putem învăța din argumentele sceptice, crede Hume, este că partea pur intelectuală a ființei noastre ocupă un loc mic și subordonat în raport cu partea ei sensibilă. Existența independentă a realității exterioare sau legătura necesară între cauze și efecte, pe care se întemeiază întreaga noastră gîndire și acțiune, sînt asigurate nu de *rațiune*, într-un sens strict, limitativ al cuvîntului, ci de „instincte naturale originare", independente de orice reflecție intelectuală și sustrase prin natura lor acțiunii distructive a argumentelor teoretice. Este ceea ce Hume exprimă deosebit de limpede într-o scrisoare amintită mai sus, cînd afirmă că există și alte certitudini în afară de „cele de tip demonstrativ" și că unele dintre ele „sînt tot atît de satisfăcătoare pentru spirit".

Se pare că atunci cînd vorbește de „simțire", „instinct" sau „credință", Hume are în vedere ceea ce am numi, în termenii conceptelor biologice și psihologice actuale, mecanisme mai elementare ale comportării adaptative, profund înrădăcinate prin acțiunea selecției naturale, mecanisme ce constituie baza pe care se clădesc operațiile raționale superioare. Contradicția despre care vorbește Hume nu este cea dintre *rațiune* și *instinct*, în sensul pe care îl dau cuvintelor filosofii iraționaliști, ci mai degrabă între ceea ce psihologii și fiziologii numesc astăzi formele elementare ale gîndirii, pe de o parte, și raționamentele mai abstracte, pe de altă parte. Într-adevăr, expresiile *cunoaștere rațională* și *cunoaștere prin rațiune* sînt folosite de Hume în două sensuri fundamentale: un sens îngust, care vizează gîndirea discursivă, argumentarea, demonstrația, demersurile în care realizăm o trecere de la premise la concluzii, în general, și un sens larg, care desemnează cunoașterea noastră despre fapte, cunoaștere întemeiată pe convingeri naturale ireductibile. Naturalismul lui Hume s-a constituit în primul rînd ca o reacție împotriva tendinței caracteristice teologilor și metafizicienilor vremii, inclusiv deiștilor, de a acorda o suveranitate absolută cunoașterii raționale în primul sens al cuvîntului. Delimitîndu-se de acest intelectualism solidar cu idealismul și spiritualismul, Hume subliniază punctul de vedere al experienței și al „vieții comune". Considerarea „rațiunii comune" sau a învățării din experiență indică că aceasta

este guvernată de mecanisme și principii mai elementare pe care le întîlnim în acțiune deja la copiii mici și chiar la animalele superioare. Ceea ce Hume spune despre *rațiunea animalelor* este deosebit de edificator în această privință. Cît de întemeiată este, în genere, o distincție netă între partea intelectuală și neintelectuală a ființei omenești și contestarea substanței intelectuale a convingerilor gîndirii comune, aceasta o poate determina, desigur, doar psihologia științifică, și nu o psihologie a simului comun, pe pozițiile căreia rămîne în linii mari autorul *Cercetării*.

Esențial pentru înțelegerea scepticismului lui Hume este faptul că acesta a fost îndreptat împotriva a ceea ce filosoful califica drept pretenții excesive ale intelectului, ale rațiunii speculative, și nu împotriva rațiunii comune și a cercetării[76]. Hume a înțeles scepticismul ca un antidot eficace împotriva unor asemenea pretenții care îl asaltau din toate părțile pe omul cult al vremii sale. Reține atenția că filosoful îi judecă mai puțin sever pe scepticii pyrrhonieni decît pe dogmatici, susținînd că erorile primilor sînt mai mult „ridicule" în vreme ce cele ale celorlalți sînt „periculoase". Departe de a considera scepticismul drept incompatibil cu cercetarea, Hume îl înțelege drept cea mai eficace armă pentru subminarea doctrinelor politice și morale întemeiate pe principii metafizice și crearea cadrului general și a stării de spirit favorabile construcției științelor omului pe baza experienței, un proiect care îl leagă strîns cu marea mișcare de idei din Franța acelui timp. În cercetările politice, economice, morale și istorice ale filosofului argumentele sceptice nu intervin în nici un fel, ceea ce indică limpede că sensul scepticismului constă pentru Hume în primul rînd în restrîngerea cercetărilor în limitele domeniului experienței. Scepticismul ridică capul de îndată ce discuția poartă asupra unor chestiuni ce nu sînt susceptibile de o soluție demonstrativă și asupra cărora „experiența rămîne mută". Hume însuși a înțeles scepticismul său ca solidar cu spiritul

[76] Cum remarcă pe bună dreptate un exeget contemporan, argumentele sceptice ale lui Hume „nu reprezintă nici o amenințare pentru simțul comun, matematică, morală și știința experimentală, toate protejate de puterea înclinațiilor și convingerilor naturale". (Vezi D. G. C. MacNabb, *op. cit.*, p. 74.)

antiesențialist al științei vremii sale [77], iar E. Cassirer l-a caracterizat drept o dezvoltare consecventă a „fenomenalismului științelor matematice ale naturii" [78]. Cercetarea întemeiată pe experiență, așa cum o înțelege Hume, se opune însă nu numai speculației, ci, cum am mai observat, și științei teoretice. Concepția lui Hume asupra științei este pragmatică și utilitară. După propria lui exprimare, cercetarea faptelor urmărește, pînă la urmă, „să ne învețe cum să stăpînim și să ordonăm evenimente viitoare prin cauzele lor". (*Cercetare*, § 60.) Între lumea „vieții obișnuite" și a cercetării filosoful nu vede nici o deosebire. Capacitățile științei teoretice de a construi o imagine a lumii esențial diferită de cea a gîndirii comune, de a permite examinarea critică a principiilor gîndirii comune, precum și stabilirea limitelor valabilității lor și de a explica convingeri spontane, profund înrădăcinate în structura ființei noastre, au rămas nebănuite.

Filosofia lui Hume se limitează astfel la domeniul vieții obișnuite, „la acele subiecte ce cad în sfera practicii și experienței zilnice". Este o restrîngere liber consimțită dictată de convingerea, totuși dogmatică, a unui mare spirit critic că această sferă închide pentru totdeauna domeniul de exercitare legitimă a facultăților noastre. Fără a contraria, cînd nu este absolut necesar, tradițiile comunității, omul rațional este ținut să-și conducă viața practică și morală sprijinindu-se doar pe examinarea lucidă a concluziilor experienței obișnuite, cultivînd plăcerile intelectuale superioare și cele

[77] „Se recunoaște că efortul suprem al rațiunii umane este acela de a reduce principiile care generează fenomene naturale la o simplitate mai mare și de a reduce multitudinea efectelor particulare la cîteva cauze generale, cu ajutorul raționamentelor întemeiate pe analogie, experiență și observație. Cît privește însă cauzele acestor cauze generale, vom încerca în zadar să le descoperim și nu vom fi în stare niciodată să ne găsim mulțumirea printr-o anumită explicație a acestora. Aceste ultime resorturi și principii sînt cu totul inaccesibile curiozității umane și cercetării." (*Cercetare*, § 26.)

[78] Vezi E. Cassirer, *op. cit.*, p. 78.

ale prieteniei, valorile perene ale simpatiei și solidarității umane, la adăpost de urgiile devastatoare ale intoleranței și fanatismului. Este un ideal de viață și înțelepciune care iradiază cu egală intensitate din viața și opera acestui mare admirator al autorilor vechi. Recunoașterea limitelor spațiului de experiență și înțelegere pe care îl închide nu ne împiedică să-i resimțim și astăzi puterea stimulatoare și farmecul atît de particular.

Mircea Flonta

DESPRE EXPERIENȚA TRADUCERII FILOSOFICE

În ciuda unei opinii destul de răspîndite, mai ales printre traducătorii de poezie și proză literară, există o distanță semnificativă între traducerea filosofică și cea științifică. Această distanță devine vizibilă îndată ce se ia în considerare faptul că traducerea filosofică nu poate beneficia de marele avantaj al traducerilor științifice: disponibilitatea unei terminologii unitare, standardizate din perspectiva unei paradigme cvasiunanim admise în știința matură. Pe de altă parte, distanța dintre traducerea filosofică și cea literară nu este nici ea mai ușor de neglijat. O dovadă în acest sens ne oferă faptul că idealuri de traducere cu o largă audiență în poetică sînt inadaptabile discursului filosofic. Idealul „traducerii creatoare", bunăoară, ideal conform cu care traducerea trebuie să devină o nouă operă, liberă de a devia foarte mult de la textul original, cîtă vreme furnizează o experiență analogă celei produse de acel text, rezervă intuiției și inspirației un loc foarte important, tolerînd multe dintre libertățile pe care traducătorul și le poate lua în numele acestor resurse „personale". Discursul filosofic însă — mai ales cel de tip *argumentativ*, ilustrat de Hume sau Kant — se opune unor atari libertăți. Interesul pentru logica argumentelor și pentru articulațiile construcției ontologice comandă un înalt grad de fidelitate a traducerii filosofice față de original. Pentru a atinge acest grad de fidelitate, traducătorul de filosofie recurge îndeobște la anumite principii sistematice, dar respectarea și aplicarea lor simultană este departe de a fi neproblematică. S-a observat, de exemplu, că în orice discurs cerința clarității acționează în sens contrar cerinței de exactitate, mărirea exactității unei afirmații implicînd acumularea de specificări condiționale, relativizări la un sistem de referință și precizări care, inevitabil, reduc pertinența și claritatea ideii principale. Se ridică deci întrebarea dacă pot fi mărite simultan gradele de satisfacere ale tuturor principiilor adoptate, dacă nu cumva orice progres obținut în satisfacerea unui principiu este însoțit de pierderi în gradul de satisfacere al

altora. În jurul unor asemenea probleme — evocînd „legile de limitare" a căror descoperire este marca specifică a cunoașterii secolului XX — se vor concentra observațiile de față.

Traducerea filosofică are, față de cea „literară", o particularitate importantă. Interesul pentru ontologie, inerent atît autorului cît și cititorului de filosofie, recomandă respectarea următorului principiu: „Traducerea trebuie să redea, cu orice preț, ontologia ce transpare implicit sau explicit în original" (I). A asculta de această cerință nu este totdeauna ușor. Traducerea unei opere europene moderne, cum este *Cercetarea* lui Hume, nu ridică obstacolele (de netrecut uneori) ce apar într-o scriere a cărei ontologie implicită diferă esențial de cea a românei contemporane. La Hume nici diferența dintre *ontologia intralingvistică* (implicită *în* limbajul folosit) și *ontologia translingvistică* (propusă explicit de autor *prin* acel limbaj) nu este mare. Totuși ea există și lucrul nu rămîne fără urmări. Conceptul de *cauză*, bunăoară, trimite, în diferite contexte, fie la ontologia uzuală, înglobată în limba comună — paragraful 105 al ediției originale, unde *cauză* înseamnă „ceva ce produce efectul" —, fie la ontologia propusă de Hume — paragraful 60 de pildă. S-ar putea crede că această diferență este inofensivă, întrucît în limba română există un echivalent neproblematic pentru expresia originală (*cause*), care apăruse încă în secolul XVIII la Petru Maior și alții. (Faptul este semnalat de George Călinescu în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*. la pag. 63 în ediția a II-a, a Editurii Minerva). Aici se poate ascunde însă o capcană pentru traducător și acest lucru merită probabil să fie consemnat. În paragrafele 53 sau 60, Hume se referă la ceea ce el numește în original „*the circumstance in the cause, which gives it a connexion with its effect*". Cea mai „naturală" traducere ar fi „determinarea" sau „calitatea proprie cauzei, în virtutea căreia ea este legată cu efectul ei". Ambele variante atrag însă o modificare a ontologiei intralingvistice, deoarece „*circumstance*" nu poate avea aceeași „încărcătură metafizică" sau semnificație ontologică ca și „*determination*" sau „*quality*". Principiul I acționează deci în acest caz împotriva cerinței traducerii „naturale" sau „literare", care echivalează pe „*circumstance*" cu „determinare" sau „calitate". Această echivalare se sprijină pe presupunerea că „*circumstance*" nu spune nimic mai mult decît „determinare" sau „calitate";

presupunerea este însă nelegitimă, iar faptul devine evident atunci cînd se ia în considerare și ontologia translingvistică a lui Hume. Căci — așa cum reiese din paragraful 59 și mai ales din paragraful 60, nota de subsol — pentru filosoful scoțian „*circumstance*", acel ceva necunoscut propriu cauzei, este o forță sau o putere și părerea sa este că, prin „forță", noi nu desemnăm nimic altceva decît un ansamblu de fapte — ceea ce reiese destul de clar din analiza conceptului *vis inertiae* în paragraful 57, nota de subsol din final. Din această perspectivă, traducătorul nu are dreptul să presupună că folosirea expresiei „*circumstance*" — împrejurare, deci ceva foarte apropiat de un ansamblu de fapte — este nesemnificativă. Este posibil ca Hume să fi folosit intenționat această expresie, și nu „*determination*" sau „*quality*", tocmai în virtutea convingerii sale că prin „forțe" noi nu desemnăm entități ontologice reale, cu existență verificată, ci doar ansambluri de fapte a căror presupusă origine ar fi aceste forțe. Dacă această posibilitate există și ea nu poate fi exclusă, atunci nonșalanța echivalării lui „*circumstance*" cu „determinare" sau „calitate" este nepermisă; dacă realmente „circumstance" a fost folosit intenționat — ceea ce probabil va rămîne pentru totdeauna nehotărît —, atunci echivalarea ar fi greșită, ea denaturînd o ontologie intralingvistică originală derivată din chiar ontologia translingvistică a lui Hume. Pare deci preferabil a traduce „*the circumstance in the cause*" cu „acel ceva propriu cauzei", exprimare vagă, dar aflată cel puțin la adăpost de pericolul modificării sugestiilor ontologice ale originalului. Este adoptat aici principiul precauției: „În cazuri de indecidabilitate sau incertitudine, este preferabilă o traducere mai vagă, dar neutră ontologic, decît una mai clară, dar care asumă anumite opțiuni asupra originalului și riscă modificarea ontologiei sale" (II). *Reculer pour mieux sauter !* Principiul este departe de a fi indiscutabil, desigur, dar el nu pare absurd. Una dintre căile de atac asupra lui ar fi aceea deschisă de constatarea că Hume însuși folosește expresiile „*quality*" sau „*attribute*" atunci cînd vorbește de descrierea cauzei pe baza efectului cunoscut (paragrafele 105, 106, 112, 113). Aceasta pare să sugereze că avem dreptul de a echivala „*circumstance*" cu „calitate" sau „atribut". Dar aceasta numai în cazul în care *cauză* este folosit în contextele din paragrafele 53, 60 în sensul uzual al ontologiei intralingvistice comune, ilustrate în

paragraful 105. Dacă însă *cauză* este folosit în acele contexte în sensul explicit propus în paragraful 60, conform cu ontologia sa translingvistică, atunci echivalarea nu este lesne de justificat. Oricum, ceea ce pare clar este că respectarea scrupuloasă a ontologiei intra- și translingvistice originale cere uneori sacrificii în „naturaleţea" traducerii. În varianta propusă, am preferat să păstrăm distincte cele două limbaje ce apar la Hume: limbajul uzual, cu ontologia intralingvistică clasică, în care *cauză* are accepţia de la paragraful 105 iar „*circumstance*" este calitate, atribut sau determinare a cauzei și limbajul special, idiolectul lui Hume, în care ontologia intralingvistică reflectă ontologia sa translingvistică originală, deci *cauză* are accepţia din paragraful 60, iar „*circumstance*" este doar „acel ceva propriu cauzei".

Și în alte cazuri principiile sînt ușor de statuat, greu de aplicat. Puţini vor reproșa ceva următoarelor: „Textul românesc nu trebuie să sune în urechea cititorului român nici mai modern, nici mai arhaic decît sună originalul cititorului străin respectiv" (III) și „Limbajul comun din original nu trebuie echivalat în traducere cu un limbaj specializat — jargon — și nici jargonul din original cu un limbaj comun, natural, în traducere" (IV). Greutăţile sînt însă foarte mari și aceasta se vede bine în cazul traducerii expresiei — fundamentale la Hume — „*connexion*". Ea aparţine englezei *comune* și ar putea fi tradusă cu termenul românesc, comun și vechi, „legătură". Ea poate fi însă echivalată și cu „conexiune" — jargon ştiinţific și filosofic — sau „relaţie", care sînt expresii mult mai noi, inexistente în româna secolului al XVIII-lea. Pentru „relaţie" pledează faptul că, adesea, Hume spune „*the relation of cause and effect*" și nu „*the connexion between cause and effect*" (paragrafele 28, 127). În același sens pledează și aparentul modernism al definiţiei explicite date de Hume relaţiei cauzale în paragraful 60. Cititorul familiarizat cu sensul în care este folosit „relaţie" în ştiinţa matematizată modernă — un sens extensionalist — nu poate ignora asemănarea frapantă dintre acesta și cel propriu lui Hume. (Lucru remarcat, de pildă, de filosofii ştiinţei — vezi I. Niiniluoto, *Statistical Explanation*, în Guttorm Fløistad (ed.), *La Philosophie contemporaine/Contemporary Philosophy*, vol. 2. Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 172.) Într-adevăr, matematica defineşte o relaţie binară, cum este și cea cauzală, ca pe o mulţime de perechi

de obiecte, la fel ca Hume (care însă nu folosește, bineînțeles, termenul de „mulțime"). Cineva poate fi tentat să-l declare pe Hume „un precursor al extensionalismului gîndirii moderne", „un extensionalist *avant la lettre*". Ar fi oare firească o atare „investitură"? Nu, desigur, în măsura în care ea se bazează exclusiv pe o simplă intuiție locală. Asemenea intuiții fulgurante asupra unor simple analogii nu pot avea valoare fundațională și nu pot ține locul unei evaluări complexe a gîndirii autorului, în contextul epocii sale. Ipoteza că Hume ar fi fost un extensionalist *avant la lettre* este o simplă speculație culturală, superficială prin expeditivitatea ei, dacă nu se constată existența unei filiații istorico-culturale clare între empirismul clasic și extensionalismul modern, dacă nu se dovedește că la mijloc este mai mult decît o coincidență între strategia gînditorului scoțian — antispeculativă, demistificatoare și naturalistă — și extensionalismul modern. „Înnobilarea" lui Hume în absența acestor probe ar fi un act gratuit.

Dacă însă ceea ce influențează mișcarea ideilor nu este doar textul în sine, ci lectura; dacă la originea schimbărilor conceptuale stau nu atît intențiile originale ale autorilor, cît felul în care ei au fost înțeleși, citiți, interpretați, atunci poate că nu este nelegitim a privi discursul lui Hume și dintr-o altă perspectivă decît cea istorică. Este vorba despre o perspectivă din care ceea ce interesează nu sînt atît intențiile inițiale ale filosofului, nici doar ambianța cultural-istorică irepetabilă în care a trăit el și care în mod inevitabil și-a pus amprenta asupra gîndurilor sale; ci mai curînd interesează interpretările pe care textul său le justifică și care îl reprezintă efectiv pe gînditor în fața posterității. Din acest punct de vedere ceea ce contează este nu sensul premeditat, explicit, programatic al discursului, ci semnificațiile sale posibile, efectul său cultural, funcția pe care a jucat-o în cele din urmă în istoria ideilor, în virtutea semnificațiilor atribuite și a interpretărilor proiectate asupra sa.

Dacă acest punct de vedere este legitim, atunci ideile lui Hume ar putea fi separate de contextul lor istorico-cultural, de intențiile originale și de climatul spiritual local pentru a fi analizate într-un spațiu de posibilități conceptuale abstracte. Aici ele ar putea fi privite ca *realități pur conceptuale* și interpretate cu oarecare largheță, deși nu arbitrar. Comparații istorice la mare distanță s-ar putea

face fără teamă de acuzația de anacronism sau modernizare excesivă. S-ar putea emite ipoteze despre corelații invizibile și influențe insesizabile între curente de gîndire aparent neconectate.

În acest sens s-ar putea sugera, de pildă, că tendințele antimetafizice și antispeculative ale lui Hume au avut ca rezultat și un anumit *reducționism*, neintenționat poate, dar evident pentru ochiul cititorului contemporan. Tocmai acest reducționism permite ca relația sau conexiunea cauzală să fie echivalată cu o simplă pereche de evenimente alăturate sistematic în cadrul experienței noastre. Iar exemplul nu este singular. Necesitatea, ca și cauzalitatea, ne apare ca fiind „redusă" la o alăturare constantă (§ 72), alăturare ce imprimă un anumit curs gîndirii. Forțele sau puterile sînt „reduse" la mulțimi de fapte (§ 57, notă de subsol): prin *vis inertiae*, bunăoară, nu desemnăm, după Hume, decît o atare mulțime de fapte. Eforturile teoretice ale gînditorului scoțian par, din acest unghi de vedere, a fi avut efecte sistematice — deși nu neapărat intenționate — de „de-construire" a sistemului conceptual al metafizicii clasice și chiar al gîndirii comune. Strategia lui Hume — aceea de a raporta permanent ideile la impresiile originare corespunzătoare — nu reflectă atît preocuparea empiristă clasică de demonstrare a primatului epistemologic al experienței, preocupare care îi caracteriza pe Locke și pe ceilalți filosofi dornici să combată cartezianismul și să constituie un tablou al spiritului; ea reflectă mai curînd preocuparea gîndirii critice de a releva lipsa justificării raționale a conceptelor esențiale din filosofia clasică. Dacă se poate construi un concept general de *filosofie critică*, concept pe care l-ar ilustra contribuții foarte diverse începînd cu cele ale unor eleați, ale lui Socrate și Platon, și terminînd cu cele ale unor contemporani ca Wittgenstein și Ryle, atunci Hume ar trebui inscris în cadrul acestei tradiții. Și s-ar putea pune întrebarea dacă nu cumva meritul reînvierii spiritului critic în filosofia modernă i-ar reveni întîi lui Hume și apoi lui Kant. Tocmai forța intelectuală a spiritului critic humean ar fi responsabilă — în această interpretare — de faimoasa deșteptare a lui Kant din somnul dogmatic și tot această forță ar fi cea care atrage filosofia analitică modernă, determinînd-o să-l revendice pe Hume ca precursor. În mod evident autori cum este Bertrand Russell au fost stimulați

și încurajați de ceea ce am numit „reducționismul" lui Hume, de pildă, de „reducerea" lui *mind* (spirit) — considerat în tradiția filosofică clasică, inaugurată de Descartes, ca o *entitate* — la o simplă mulțime de trăiri. Interpretarea pe care o dau ei textului *Cercetării* ar putea fi sprijinită de tendința evidentă a filosofului scoțian de a raporta concepte calitative clasice, cu o tradiție glorioasă, la simple mulțimi de evenimente — „credința", „certitudinea", „opinia" sînt tratate în termenii numărului de experiențe semnificative — și de a „reduce" proprietățile lor la raporturi cantitative între numerele respective. (Intensitatea unei credințe, de pildă, nu trebuie să reflecte nimic altceva, după Hume, decît diferența dintre numărul experiențelor favorabile și cel al experiențelor nefavorabile ei.)

Cititorul contemporan, educat în climatul gîndirii analitice și științifice moderne, ar putea fi deci tentat să-i aplice lui Hume calificative ca „extensionalist" și „antiesențialist". O atare prezentare a autorului *Cercetării* este poate greșită *în literă*, dar nu și *în spirit*. Căci ea nu presupune neapărat a-i atribui lui Hume intenția explicită de a da o interpretare filosofică extensionalistă și antiesențialistă, ci doar a evidenția în opera sa un spirit reducționist care a premers și favorizat extensionalismul și antiesențialismul filosofiei moderne. Acest spirit a încurajat gîndirea modernă, care a preluat unele laitmotive humeene pentru a-și legitima orientarea. Ea l-a modernizat pe David Hume; dar nu este oare privilegiul clasicilor acela *de a putea fi modernizați?* Simplul fapt că asupra operei lui Hume se poate proiecta o interpretare modernă, „reducționistă" și antiesențialistă, spune foarte mult: aceste interpretări sînt foarte libere, dar nu sînt arbitrare. Aceasta înseamnă că undeva în discursul original al filosofului din secolul al XVIII-lea există anumite premise favorabile modernizării, un spirit ce stimulează și permite reactualizarea — iată o fațetă a perenității clasicilor, a marilor gînditori. Trebuie să existe ceva, în gîndirea lui Hume, care să fie convergent cu spiritul extensionalist al științei și filosofiei contemporane. (Nu este exclusă cu totul nici o relație de influențare de la filosoful scoțian la părinții gîndirii moderne, savanți și filosofi ca Mach, De Morgan, Schröder, Peirce și Russell; dar ea trebuie cercetată atent înainte de a fi atribuită.) Nu putem face aici investigațiile necesare identificării acestui spirit. Dar dacă el

există într-adevăr, cum se sugerează aici, atunci s-ar putea afirma că David Hume „a prins" totuși ceva din spiritul științei matematizate moderne întemeiate de Newton. Deși epistemologia sa generală nu făcea dreptate acestei științe — cum se arată în studiul introductiv al acestui volum —, tendințele antispeculative și empiriste ale gînditorului scoțian au putut avea efecte pozitive solidare cu și stimulatoare pentru știința matematizată. Ele au pus în evidență, deși neintenționat, existența unui *mod diferit de conceptualizare a experienței*, care minimizează angajamentul ontologic și pe care astăzi sîntem tentați să-l numim „extensionalist". Acest mod nou de a conceptualiza experiența omenească — ilustrat cel mai bine de definiția humeană a relației cauzale — este, într-un sens, convergent cu idealul descrierii matematice a realității și o favorizează cumva. Se ascunde aici o contribuție majoră a lui David Hume la înnoirea spiritului, și intuiția ei determină revendicarea sa de către gîndirea modernă. Dacă modernizarea lui Hume este măcar într-un sens acceptabilă, dacă ea nu este pur și simplu arbitrară și forțată, împotriva spiritului discursului original, ea trebuie avută în vedere. Căci, dintr-un punct de vedere, ceea ce i se poate atribui unui gînditor face realmente parte din rezervele sale spirituale latente.

Privind astfel lucrurile și găsind o modalitate de a reabilita măcar parțial modernizările lui Hume, de a accepta să i se atribuie un spirit „extensionalist" latent în empirismul său funciar, avem la îndemînă o justificare pentru a afirma că filosoful scoțian nu a eșuat; într-un sens anume, el nu și-a trădat programul de a extinde în filosofie spiritul științei moderne, newtoniene. Dar este timpul să închidem o paranteză care a devenit deja prea lungă.

Traducerea de față a echivalat pe „*connexion*" cu „conexiune" încălcînd astfel principiul IV, dar păstrînd o anumită tradiție de limbaj filosofic și, poate, ceva din *sugestivitatea* originalului. Are oare această din urmă calitate vreo importanță în cadrul unei traduceri filosofice? Poate că da.

Contrastul dintre opțiunea pentru naturalețe și cea pentru sugestivitate nu este, poate, nicăieri mai dramatic decît în sfera traducerii filosofice; într-un mod adesea inevitabil, creșterea naturaleții atrage după sine o scădere a sugestivității și invers. Întîlnind în eseul lui Hume fraza „*we then begin to entertain the notion of cause*" (§ 61), traducătorul

are de ales între varianta „începem atunci să formăm noțiunea de cauză" și „începem atunci să nutrim noțiunea de cauză". Cea de-a doua, mai apropape de original și mai sugestivă, este însă indiscutabil forțată; într-adevăr, ce poate însemna în românește „a nutri o noțiune"? În ciuda aparențelor, diferența nu este, cum se va vedea îndată, neinsemnată. Mai înainte, totuși, trebuie reconstituite cele două idealuri de traducere care se confruntă prin intermediul ei. Traducerea „naturală", sprijinită de principii ca: „cititorul nu trebuie să simtă că textul din fața sa este o traducere, că el este deci o transliterare a unui discurs cu o altă structură conceptuală" sau „traducere forțată, nenaturală, e gal traducere slabă", nu este fără legătură cu idealul „armoniei prestabilite" a limbilor naturale. Conform acestui ideal, între expresiile diferitelor limbi moderne (europene) există o anumită armonie sau corespondență prestabilită, astfel că în marea majoritate a cazurilor, pentru fiece expresie englezească, bunăoară, există un „echivalent natural" românesc. Din perspectiva acestei convingeri optimiste, *a traduce* înseamnă „a găsi echivalentul natural" care „trebuie să existe" și aceasta explică locul privilegiat ocupat de valoarea numită „naturalețe". Traducerea sugestivă, care nu aderă la ideea că traducerea ar trebui să dea iluzia de a fi text original, scris direct în limba respectivă, se atașează firesc unui ideal mai puțin optimist; aceasta afirmă că nu se poate determina *a priori* existența efectivă a „echivalentelor naturale" pentru orice expresie din original și nici măcar valoarea sigură a variantei adoptate. Traducerea nu este decît o ipoteză asupra gîndului original — „a traduce = a propune un posibil mod de recuperare a gîndului original" — și ea este incertă pentru totdeauna, ca orice ipoteză empirică. (Dacă discursul original este *opera aperta*, caracterul definitiv incert, deci deschis, al traducerii nu mai apare absurd.) Problema esențială este ca ipoteza de traducere să-și dovedească concordanța cu experiența originală (textul original); în acest context de stringențe este explicabilă preocupația păstrării unei porțiuni cît mai mari din aerul inefabil al originalului și opțiunea pentru sugestivitate, adică pentru calitatea ipotezei de a „trimite" la original, de a „rechema" experiența textului inițial. Actul traducerii poate apărea, în această perspectivă, ca o aventură arheo-

logică — destinată a reconstitui construcția originală numai cu ajutorul cîtorva urme — sau ca o inițiativă „recuperatoare", similară celei a astronomului silit a întregi imaginea unui corp ceresc plecînd numai de la cîteva indicii de luminozitate. În cadrul unei asemenea viziuni „eroice", forțarea limbii în care se face traducerea și atentatul la naturalețe pot fi salutate ca încercări meritorii de adaptare a ipotezei la original și a echivalentului lingvistic la gîndul-matcă. Dimpotrivă, în viziunea „armoniei prestabilite" a limbilor naturale o forțare a mijloacelor expresive nu poate avea decît semnificația unui eveniment regretabil, a faptului că, pur și simplu, „nu a fost găsit echivalentul natural". Pe cînd școala „sugestivității" are o pronunțată înclinație către tolerarea licențelor, cea a „armoniei" se vădește intransigentă, ca presupunînd că echivalențele lingvistice există, sînt chiar neproblematice, vina pentru orice eșec purtînd-o lipsa de perseverență a traducătorului care nu a insistat pînă la găsirea „corespondentului natural". Nu se pune niciodată întrebarea dacă nu cumva perseverența recomandată coincide cu o tentativă obstinată de a trece gîndul original prin patul procustian al altei limbi.

Opțiunea pentru traducerea sugestivă deși nu neapărat naturală poate fi apărată cu argumentul că o traducere nu poate întotdeauna îmbogăți lumea conceptelor și ideilor filosofice ale limbii în care sosește fără a-i îmbogăți și mijloacele de expresie, fără a-i lărgi și deci a-i forța limitele, în sfîrșit, fără a-i slăbi convențiile uzuale. De aici trecerea în planul al doilea a valorii „naturaleții", opțiunea pentru această valoare nefiind adesea nimic altceva decît o opțiune deghizată pentru uzual și convențional. O asemenea pledoarie ar putea insista asupra faptului că nu există nici un motiv pentru care traducătorul ar trebui să hrănească pe cititor cu iluzia „scrisului neaoș", ascunzînd astfel caracterul de traducere al discursului, tot astfel cum actorul nu are neapărat obligația de a da spectatorului său iluzia că se află — nu la teatru, ci — „în miezul evenimentelor". În cazul traducerii filosofice, o atare încercare de a iluziona are deseori urmări nefaste. Doritor de a oferi o traducere literară și deci „naturală", de a nu părea a fi rămas dependent cu servilitate de limba originalului, cu toate trăsăturile ei specifice, traducătorul conștiincios înlocuiește expresiile neobișnuite din original cu formulări uzuale: „nutrim o noțiune" devine

„formăm o noțiune". Rezultatul este o frază firească, dar ceva s-a pierdut; iar ceea ce s-a pierdut ține nu doar de savoarea stilistică a originalului, ci și de felul de a gîndi al lui David Hume. Căci în viziunea gînditorului scoțian, omul nutrește noțiunea de cauză la fel cum nutrește iluzii, atîta vreme cît experiența nu ne oferă dovezi ale unei forțe creatoare ascunse în „cauze". Expresia „nutrim", departe de a reprezenta un neînsemnat artificiu stilistic, este un simptom lingvistic al atitudinii intelectuale proprii lui Hume, profund neîncrezător față de orice entități asupra cărora nu avem nici o experiență. „Stilul este pentru scriitor, ca și pentru pictor, o chestiune nu de tehnică, ci de viziune", spunea Proust; surprinzător, poate, vorbele sale se aplică nu doar romancierului, ci și scriitorului de literatură filosofică.

Bineînțeles, însă, că această chestiune este, tipic aproape, o *chestiune de context:* ea nu se poate decide decît local, de la caz la caz. Ar fi de-a dreptul absurd a statua un principiu abstract care autorizează orice traducere sugestivă, deși forțată, în dauna oricărei traduceri naturale, cu atît mai mult cu cît „forțat" și „natural" sînt chestiuni de grad, ele însele. Ceea ce se poate, totuși, face este să se semnaleze situația care constituie, în ea însăși, un avertisment: obiceiul de a epura textul filosofic de figurile sale de stil și de idiotisme — presupuse a fi nesemnificative filosofic și „nenaturale" în limba traducerii — este cum nu se poate mai periculos. El sărăcește literatura filosofică și mutilează gîndirea pusă în mișcare de această literatură. A păstra în traducere acele expresii humeene care sună neobișnuit în urechile noastre înseamnă adesea a păstra pentru cititorul român acele expresii idiomatice indisociabile nu numai de stilul englezei, ci și, în primul rînd, indisociabile de empirismul depozitat în această limbă și inalienabil spiritului englezesc. Mai mult, aceasta înseamnă a transmite cititorului român, pe lîngă spiritul gîndirii engleze, spiritul filosofiei lui Hume, ceea ce pare important căci — puțini vor nega — traducătorul trebuie să redea nu doar litera, ci și spiritul discursului original. Dacă așa stau lucrurile, acesta nu trebuie să se teamă în primul rînd de acuzația că ar fi dat o traducere servilă față de stilul originalului și „ne-creatoare"; ci, mai curînd, de acuzația că ar fi pierdut spiritul originalului în urma eforturilor de a înlocui expresiile idiomatice din ori-

ginal cu expresii „neaoșe“ și pline de „naturalețe“, proprii limbii în care se face traducerea.

Un alt principiu care merită atenție este acesta: „Traducerea nu trebuie să fie mai clară, mai pregnantă și mai consecventă decît originalul“ (V). Argumentul este simplu: traducătorul dorește să aducă în fața cititorului *textul lui Hume*, și nicidecum un hiper-text. Se poate opta, desigur, și pentru un alt ideal: acela al traducerii — „reconstrucție rațională“, care redă pe Hume mai clar și mai pregnant, mai ordonat și mai coerent decît a fost el însuși. Necazul, în acest caz, este legat de faptul că cine dorește să urmeze consecvent această opțiune trebuie să rescrie textul lui Hume integral. Fără a fi adepții iluziei că ar fi posibilă o „traducere fără interpretare“, apărăm totuși ideea unei distincții clare între „traducere“ (bazată pe principiul V) și „reconstrucția rațională“.

Ar putea fi evocate, bineînțeles, multe alte principii relevante pentru problemele traducerii filosofice. Discuția de față nu se va mai extinde însă. Cele spuse pînă aici sînt, poate, suficiente pentru a sugera că din punct de vedere filosofic foarte stimulatoare este nu numai performanța finală — opera gînditorului într-o transpunere mai mult sau mai puțin reușită — ci și experiența însăși a actului de traducere.

Adrian-Paul Iliescu

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC

ÎNȘTIINȚARE

Cele mai multe din principiile și raționamentele cuprinse în această carte au fost publicate într-o lucrare în trei volume, intitulată *Tratat despre natura umană*, lucrare pe care autorul a plănuit-o încă înainte de a părăsi Colegiul, și pe care a scris-o și publicat-o nu mult timp după aceea. Dar, deoarece ea nu a avut succes, el și-a dat seama de greșeala pe care a săvîrșit-o încredințînd-o prea devreme tiparului și a refăcut-o în capitolele ce urmează, în care anumite neglijențe în raționamentele sale anterioare și mai ales în exprimări sînt, nădăjduiește el, corectate. Totuși mai mulți scriitori, care au onorat filosofia autorului cu replici, au avut grijă să-și îndrepte întreg focul criticii lor împotriva acestei opere de tinerețe, pe care autorul nu a recunoscut-o vreodată, și au pretins că au izbîndit cu ocazia fiecărei victorii pe care și-au închipuit că au obținut-o asupra ei. Acesta este un procedeu cu totul contrar regulilor imparțialității și corectitudinii și un exemplu izbitor al acelor șiretlicuri polemice pe care un zel fanatic se crede îndreptățit să le folosească. Autorul dorește ca, de acum înainte, numai capitolele ce urmează să fie considerate drept cele care conțin părerile și principiile sale filosofice.

Secțiunea I. DESPRE DIFERITELE SPECII DE FILOSOFIE

1. Filosofia morală (moral philosophy) sau știința despre natura umană poate fi tratată în două feluri diferite, fiecare dintre acestea avînd meritele sale și putînd contribui la delectarea, instruirea și îndreptarea umanității. Unul îl consideră pe om ca fiind născut în primul rînd pentru acțiune; și ca fiind înrîurit în aprecierile sale de gust și de sentiment, urmărind unele lucruri și evitînd altele potrivit valorii pe care aceste obiecte par s-o aibă și cu lumina în care ele se prezintă în fața ochilor noștri. Și fiindcă virtutea, între toate lucrurile, este socotită drept bunul cel mai de preț, această specie de filosofi o zugrăvesc în cele mai atrăgătoare culori, împrumutînd mijloacele poeziei și ale elocinței, tratînd tema ușor și clar, astfel încît să mulțumească imaginația și să miște simțirea. Ei aleg cele mai izbitoare observații și exemple din viața zilnică, așază caracterele opuse într-un contrast adecvat și ne atrag pe căile virtuții prin perspectiva gloriei și fericirii, conducîndu-ne pașii pe acele căi prin preceptele cele mai sănătoase și pildele cele mai ilustre. Ei ne fac să *simțim* diferența dintre viciu și virtute, pun în mișcare și temperează sentimentele noastre și cred că au atins pe de-a-ntregul scopul tuturor strădaniilor lor dacă pot să ne îndrepte inimile spre iubirea cinstei și onoarei adevărate.

2. Cealaltă specie de filosofi îl consideră pe om o ființă mai degrabă cugetătoare decît activă și se străduiesc mai mult să-i formeze intelectul decît să-i cultive moravurile. Aceștia privesc natura umană ca pe un subiect de speculație și o examinează cu atenție pentru a descoperi acele principii care ne conduc intelectul, care ne trezesc sentimentele și ne fac să aprobăm sau să dezaprobăm un anumit lucru, acțiune sau purtare. Ei consideră drept un reproș la adresa a tot ce s-a scris pînă acum faptul că filosofia nu a putut încă stabili într-un mod neîndoios fundamentele moralei, gîndirii și criticii * (criticism), că ea vorbește întruna despre

* Cuvîntul desemnează ceea ce numim astăzi *estetică*. Acest din urmă termen nu era consacrat în vremea lui Hume. El a fost introdus de Alexander Gottlieb Baumgarten în anii 1748 — 50 (n. tr.).

adevăr și falsitate, viciu și virtute, frumusețe și urîțenie, fără a fi în stare să determine sursa acestor distincții. Ei iau asupra lor această sarcină anevoioasă și nu se lasă intimidați de nici o greutate; pornind de la situații particulare, ei își împing cercetările spre principii mai generale și nu-și găsesc liniștea pînă nu ajung la acele principii prime la care trebuie să se oprească curiozitatea omenească în oricare știință. Și cu toate că speculațiile lor par abstracte și chiar de neînțeles pentru cititorii de rînd, ei țintesc să capete aprobarea celor învățați și înțelepți și se consideră destul de răsplătiți pentru truda întregii lor vieți dacă descoperă unele adevăruri ascunse, care ar putea contribui la instruirea posterității.

3. Este sigur că filosofia ușoară și limpede va fi întotdeauna preferată, de majoritatea oamenilor, celei exacte și greu de înțeles; și mulți o vor recomanda ca fiind nu numai mai plăcută, dar și mai folositoare decît cealaltă. Ea pătrunde mai mult în viața obișnuită, formează sufletul și simțirea și, atingînd acele principii care îi pun în mișcare pe oameni, le schimbă purtarea și îi aduce mai aproape de acel model de perfecțiune pe care îl descrie. Filosofia greu de înțeles, dimpotrivă, fiind bazată pe un mod de a gîndi care nu poate pătrunde în afaceri și acțiuni practice, se destramă de îndată ce filosoful iese din umbră la lumina zilei. Principiile acestei filosofii nu pot să păstreze, cu ușurință, vreo înrîurire asupra conduitei și purtării noastre. Simțămintele (feelings) sufletului nostru, agitația pasiunilor (passions), vehemența afectelor destramă toate concluziile ei și fac ca filosoful profund să nu se mai deosebească de simplul muritor.

4. Trebuie să mărturisim, de asemenea, că faima cea mai durabilă și îndreptățită a fost dobîndită de filosofia ușoară și că gînditorii preocupați de abstracții par să se fi bucurat pînă acum doar de o reputație trecătoare, datorată capriciului sau ignoranței epocii lor, fără a fi fost în stare să-și susțină renumele în fața unei posterități mai imparțiale. Un filosof profund poate cu ușurință comite o greșeală în cugetările sale subtile: iar o greșeală naște, cu necesitate, alta și filosoful merge mai departe cu deducțiile sale, fără să dea înapoi în fața unei concluzii, pe temeiul că pare neobișnuită sau se află în contradicție cu opinia curentă. Dacă, dimpotrivă, un filosof, care își propune doar să prezinte simțul comun al

umanității în culori mai frumoase și mai atrăgătoare, cade din întîmplare într-o eroare, el nu va merge mai departe, ci, chemînd în ajutor simțul comun și simțămintele (sentiments) naturale ale spiritului (mind), se va reîntoarce pe calea cea dreaptă, păzindu-se de iluzii periculoase. Faima lui Cicero este în floare pînă astăzi, pe cînd cea a lui Aristotel a decăzut cu totul. La Bruyère trece mările și își păstrează încă reputația, în timp ce gloria lui Malebranche este limitată la națiunea și la epoca sa. Iar Addison, poate, va fi citit cu plăcere cînd Locke va fi pe de-a-ntregul uitat.

Cel ce cultivă numai filosofia este un personaj îndeobște puțin agreat de lume, întrucît se presupune că nu contribuie cu nimic la binele sau la plăcerea societății; căci el trăiește departe de contactul cu oamenii și este absorbit de principii și noțiuni care sînt tot atît de departe de înțelegerea lor. Pe de altă parte, cel cu totul neștiutor este încă și mai disprețuit; într-o epocă și la o națiune caracterizate prin înflorirea științelor nimic nu este considerat ca un semn mai evident al unui spirit necultivat decît a fi cu totul lipsit de înclinații pentru ocupațiile nobile. Este de presupus că cel mai desăvîrșit caracter se va afla între aceste extreme, păstrînd aceeași înzestrare și același gust pentru cărți, societate și afaceri, menținînd în conversație acel discernămînt și acea delicatețe pe care le cultivă literatura rafinată, iar în afaceri acea probitate și exactitate care sînt rezultatele firești ale unei filosofii adecvate. Pentru a răspîndi și a cultiva un caracter atît de desăvîrșit nimic nu poate fi mai folositor decît lucrările scrise într-un stil ușor, care nu se îndepărtează prea mult de viață și nu cer o mare încordare sau izolare pentru a fi înțelese, trimițîndu-l pe cărturar înapoi, între oameni, încărcat de sentimente nobile și precepte înțelepte, ce pot fi aplicate în toate împrejurările vieții. Prin asemenea scrieri, virtutea devine plăcută, știința atrăgătoare, viața în societate instructivă și izolarea nu lipsită de distracții.

Omul este o ființă rațională și, în această calitate, el primește hrana potrivită de la știință. Dar limitele puterilor intelectului omenesc sînt atît de strîmte încît nu putem nădăjdui prea mult atît în ceea ce privește întinderea, cît și certitudinea cuceririlor sale. Omul este o ființă sociabilă în aceeași măsură în care este o ființă rațională. Dar el nu se poate bucura întotdeauna de o societate plăcută și amuzantă și nu poate, în toate împrejurările, să-și păstreze înclinația

pentru o asemenea societate. Omul este, de asemenea, și o ființă activă și trebuie să se dedice, atît datorită acestei aptitudini, cît și datorită necesităților diferite ale vieții omenești, afacerilor și profesiunii. Dar spiritul are nevoie și de puțină destindere, neputînd suporta tot timpul povara înclinației sale spre grijă și sîrguință. Se pare, așadar, că natura a indicat un fel de viață mixtă ca fiind cea mai potrivită speciei umane, și a prevenit-o să nu dea curs doar *uneia* din aceste înclinații, devenind astfel inaptă pentru alte îndeletniciri și plăceri. Lasă-te dus de pasiunea ta pentru știință, spunea ea, dar știința ta să fie omenească și, ca atare, să aibă legătură directă cu acțiunea și cu societatea. Îți interzic gînduri greu de înțeles și cercetări profunde și le voi pedepsi cu asprime prin melancolia apăsătoare căreia îi dau naștere, prin nesiguranța veșnică în care ele te învăluie și prin primirea rece pe care pretinsele tale descoperiri o vor întîmpina cînd vor fi făcute publice. Fii filosof, dar, în filosofia ta, rămîi totuși om!

5. Dacă cei mai mulți dintre oameni s-ar mulțumi să prefere filosofia ușoară celei abstracte și profunde fără a-și arăta dezaprobarea și disprețul față de aceasta din urmă, nu ar fi, poate, nepotrivit să încuviințăm această opinie generală îngăduind fiecăruia să-și urmeze fără reținere propriile gusturi și sentimente. Dar cum lucrurile sînt duse adesea mai departe, pînă la respingerea absolută chiar a tuturor raționamentelor mai profunde, sau a ceea ce se numește de obicei *metafizică*, vom considera, acum, ceea ce se poate spune, în mod rezonabil, în sprijinul lor.

Putem începe prin a observa că un avantaj considerabil care rezultă din filosofia precisă și abstractă constă în sprijinul pe care ea îl dă filosofiei ușoare și populare, fără de care aceasta din urmă n-ar putea niciodată ajunge la un grad suficient de exactitate în ideile, preceptele și raționamentele sale. Artele frumoase, în întregul lor, nu sînt altceva decît o imagine a vieții omenești, în varietatea ei de atitudini și situații. Ele trezesc în noi sentimente diferite, de aprobare sau condamnare, admirație sau batjocură, potrivit cu calitățile obiectului pe care ni-l înfățișează. Un artist va fi mai bine pregătit pentru a izbîndi în această întreprindere dacă, pe lîngă un gust delicat și o înțelegere ușoară, va avea și o cunoaștere exactă a alcătuirii lăuntrice și a operațiilor intelectului, a modului cum lucrează pasiunile și feluritele specii

de sentimente care fac să se deosebească viciul de virtute. Oricît de anevoioasă ar putea apărea această investigație sau cercetare îndreptată spre ceea ce este lăuntric, ea este totuși necesară, într-o anumită măsură, celor care vor să descrie cu succes manifestările vizibile și exterioare ale vieții și moravurilor. Anatomistul înfățișează ochiului nostru obiectele cele mai hidoase și respingătoare, dar știința sa va fi folositoare pictorului în schițarea conturului unei Venere sau al unei Elene. În timp ce acesta din urmă întrebuințează cele mai vii culori și dă figurilor sale înfățișările cele mai grațioase și mai fermecătoare, el nu trebuie, totodată, să piardă din vedere alcătuirea internă a corpului omenesc, poziția mușchilor, articularea oaselor, funcția și forma fiecărei părți sau organ. Exactitatea servește, de fiecare dată, pentru a da expresie frumuseții, după cum rigoarea rațiunării exprimă sentimentul delicat. În zadar am încerca să o înălțăm pe una pe socoteala celeilalte.

Pe lîngă acestea, putem observa în fiecare artă sau profesiune, chiar și în acelea care sînt cele mai apropiate de viață și de acțiune, că simțul exactității, pe orice cale l-am dobîndi, le apropie pe fiecare dintre ele mai mult de perfecțiune și le face mai folositoare societății. Și deși filosoful poate trăi departe de viața practică, geniul filosofiei, dacă este cultivat cu grijă de unii, va trebui să pătrundă încetul cu încetul întreaga societate și să confere o rigoare asemănătoare fiecărei arte și profesiuni. Omul politic va dobîndi mai multă perspicacitate și subtilitate în împărțirea și echilibrarea puterii; omul legii o mai bună metodă și principii mai pure în raționamentele sale; conducătorul de oști mai mult spirit metodic și mai multă precauție în planurile și operațiunile sale. Stabilitatea guvernărilor moderne față de cele vechi și exactitatea filosofiei moderne au crescut și vor crește, probabil, și de acum înainte în aceeași măsură.

6. Și chiar dacă prin aceste cercetări nu ne-am alege cu alt folos decît satisfacerea unei curiozități dezinteresate, nici aceasta nu este de disprețuit, fiind un adaos la acele puține plăceri nevinovate și nevătămătoare hărăzite speciei omenești. Calea cea mai plăcută și mai inofensivă a vieții conduce pe aleile științei și erudiției și oricine poate înlătura vreuna din stavilele de pe acest drum sau deschide o perspectivă nouă trebuie prețuit ca un binefăcător al omenirii. Și, deși aceste

cercetări pot apărea grele și obositoare, se întîmplă ca unele spirite, ca și unele corpuri, fiind înzestrate cu o sănătate puternică și înfloritoare, să ceară exerciții grele și să găsească plăcere în ceea ce, pentru majoritatea oamenilor, trece drept o povară și o trudă. Într-adevăr, obscuritatea este la fel de neplăcută minții și ochiului; dar a aduce lumina din obscuritate, oricît ar fi de grea această muncă, trebuie să fie plăcut și îmbucurător.

S-a reproșat, însă, că obscuritatea filosofiei profunde și abstracte ar fi nu numai neplăcută și obositoare, dar și o fatală sursă de incertitudine și eroare. Aceasta este într-adevăr obiecția cea mai îndreptățită și mai plauzibilă împotriva unei părți considerabile a metafizicii: că ea nu este propriu-zis o știință, ci ia naștere fie din eforturile deșarte ale vanității omenești care vrea să pătrundă subiecte cu totul inaccesibile intelectului, fie din șiretenia superstițiilor populare care, nefiind în stare să se apere pe temeiuri solide, ridică un zid de spini pentru a-și acoperi și apăra slăbiciunea. Alungați din cîmpul deschis, acești tîlhari caută adăpost în pădure și stau la pîndă pentru a se năpusti pe orice drum nepăzit al spiritului și a-l copleși sub temeri și prejudecăți religioase. Chiar și cel mai puternic adversar va fi înfrînt dacă își slăbește, fie și numai pentru o clipă, vigilența. Iar mulți deschid, din lașitate și neghiobie, porțile dușmanilor primindu-i de bunăvoie, cu plecăciune și supunere, ca pe suveranii lor legitimi.

7. Dar, este acesta oare un motiv suficient pentru ca filosofii să renunțe la astfel de cercetări și să lase superstiția stăpînă pe mai departe în refugiul ei? Nu este oare potrivit să tragem concluzia contrară și să înțelegem necesitatea de a duce războiul pînă în cele mai tăinuite ascunzători ale dușmanului? În zadar am spera că, învățînd din atîtea dezamăgiri, oamenii vor renunța în cele din urmă la asemenea științe iluzorii și vor descoperi adevăratul domeniu al rațiunii omenești. Căci dincolo de faptul că mulți au o înclinație vădită spre reluarea unor asemenea teme, eu susțin că impulsul deznădejdii oarbe nu are ce căuta în științe, atît timp cît sîntem raționali. Căci, oricît de lipsite de succes s-au dovedit încercările de pînă acum, se poate spera totuși că hărnicia, norocul sau puterea de pătrundere sporită a generațiilor următoare vor putea să ducă la descoperiri necunoscute

epocilor trecute. Orice spirit îndrăzneț va năzui spre o răsplată greu de atins și se va simți mai degrabă încurajat decît descurajat de eșecurile înaintașilor, sperînd că gloria de a izbuti într-o încercare atît de grea îi este rezervată tocmai lui. Singura cale de a elibera pe loc știința de aceste chestiuni obscure este de a cerceta în mod serios natura intelectului omenesc și de a arăta, printr-o analiză exactă a puterilor și capacităților sale, că el nu este cîtuși de puțin în stare să dezlege chestiuni atît de îndepărtate și de greu de înțeles. Va trebui să luăm asupra noastră această osteneală pentru a putea trăi, de aici încolo, fără grijă. Trebuie să cultivăm cu grijă metafizica adevărată, pentru a o distruge pe cea falsă sau contrafăcută. Nepăsarea care îi apără pe unii de această filosofie înșelătoare este covîrșită, la alții, de curiozitate; iar disperarea, care domină în unele momente, poate face loc apoi unor speranțe și așteptări robuste. Judecata exactă și dreaptă este singurul remediu universal, potrivit pentru toți și în oricare stare de spirit; ea singură este în stare să distrugă acea filosofie obscură și acel jargon metafizic care, amestecate cu superstiții populare, le fac într-un fel de nepătrunș pentru gînditorii neglijenți, dîndu-le aparența științei și înțelepciunii.

8. Pe lîngă folosul de a respinge, după o cercetare prudentă, partea cea mai nesigură și cea mai puțin plăcută a erudiției, există multe alte cîștiguri pozitive, care rezultă dintr-o cercetare exactă a puterilor și a facultăților naturii omenești. O trăsătură remarcabilă a operațiilor spiritului este că, deși ne sînt date în modul cel mai direct, ele ne apar învăluite în obscuritate, ori de cîte ori devin obiect al reflecției (reflexion), iar ochiul nu poate găsi cu ușurință acele linii și hotare care le separă și le disting unele de altele. Aceste obiecte sînt prea subtile pentru a rămîne mult timp sub aceeași înfățișare și în aceeași stare; ele trebuie să fie înțelese dintr-o dată printr-o pătrundere superioară, care este un dar al naturii și este întărită prin obișnuință și reflecție. Urmează că o parte deloc neînsemnată a științei se limitează la cunoașterea diferitelor operațiuni ale spiritului, la separarea lor unele de altele, clasificarea lor adecvată și corectarea acelei aparente dezordini în care ele se află învăluite atunci cînd devin obiect al reflecției și cercetării. Această sarcină a ordonării și discriminării, lipsită de orice merit cît timp

poartă asupra corpurilor exterioare, a obiectelor simțurilor noastre, cîștigă în valoare cînd se îndreaptă asupra operațiilor spiritului în raport cu greutatea și truda pe care le întîmpinăm în îndeplinirea ei. Și, dacă nu putem trece dincolo de această geografie mentală sau descriere a părților distincte și puterilor spiritului, este totuși o satisfacție de a fi ajuns atît de departe. Și cu cît ar putea apărea această știință mai evidentă (și ea nu este defel ceva de la sine înțeles), cu atît mai condamnabilă va fi nesocotirea ei de către toți cei ce aspiră la cunoaștere și la filosofie.

Nu poate stărui nici o bănuială că această știință ar fi nesigură și himerică, dacă nu dorim să întreținem un scepticism pe de-a-ntregul distrugător pentru orice speculație și chiar pentru acțiune. Nu încape îndoială că spiritul este înzestrat cu o seamă de puteri și facultăți, că aceste puteri se deosebesc unele de altele, că ceea ce este cu adevărat diferit pentru percepția imediată poate fi distins și în reflecție și că, prin urmare, există un adevăr și o eroare în toate enunțurile asupra acestui subiect care nu se află dincolo de capacitatea de cuprindere a intelectului omenesc. Sînt multe distincții clare de acest fel, ca acelea dintre voință și intelect, dintre imaginație și pasiuni, care sînt la îndemîna puterii de înțelegere a oricărei ființe omenești. Iar distincțiile mai subtile și mai filosofice, cu toate că sînt mai greu de înțeles, nu sînt mai puțin reale și certe. Exemple de succes în asemenea cercetări, îndeosebi în ultimul timp, ne pot da o noțiune mai justă despre certitudinea și soliditatea acestei ramuri a cunoașterii. Și va trebui oare să apreciem drept merituoasă munca unui cercetător care ne dă un sistem adevărat al planetelor, determinînd poziția și ordinea acestor corpuri îndepărtate, în timp ce sîntem înclinați să trecem cu vederea pe cei care, cu atît de mult succes, circumscriu domeniile spiritului, ce ne este atît de aproape?

9. Dar, nu putem, oare, spera că filosofia, dacă este cultivată cu grijă și încurajată de atenția publicului, poate duce cercetările sale mai departe și descoperi, cel puțin într-o anumită măsură, izvoarele secrete și principiile prin care spiritul uman este pus în mișcare în acțiunile sale? Multă vreme, astronomii s-au mulțumit să derive din fenomene mișcările adevărate, ordinea și mărimea corpurilor cerești, pînă cînd, în cele din urmă, a apărut un cercetător care pare

să fi determinat, prin cel mai fericit raționament, legile și forțele prin care sînt guvernate și conduse mișcările de revoluție ale planetelor. Lucrări asemănătoare au fost realizate și în ceea ce privește alte părți ale naturii. Și nu există nici un motiv pentru a nu spera într-un succes asemănător în cercetările noastre asupra puterilor și organizării mentale, dacă vom proceda cu același talent și cu aceeași precauție. Este probabil ca o operație și un principiu al spiritului să depindă de un altul, și acesta, la rîndul său, să poată fi redus la unul mai general și mai universal: și va fi greu să determinăm cu exactitate cît de departe pot fi duse aceste cercetări înainte și chiar după o încercare făcută cu grijă. Un lucru este sigur, și anume acela că astfel de încercări se fac zilnic chiar de către cei care filosofează în modul cel mai neglijent. Or, prima cerință este de a ne angaja în această întreprindere cu cea mai mare grijă și atenție; căci dacă nu depășește limitele puterilor intelectului omenesc, ea va putea fi dusă în cele din urmă la bun sfîrșit; iar în cazul contrar, ea va fi respinsă cu o anumită încredere și siguranță. Această din urmă concluzie nu este, desigur, de dorit și nici nu trebuie să fie îmbrățișată prea repede. Căci dacă am accepta o asemenea concluzie, nu ar pierde oare această specie de filosofie mult din frumusețea și valoarea ei? Considerînd marea mulțime și diversitate a acelor acțiuni ce trezesc aprobarea sau dezaprobarea noastră, moraliștii au fost obișnuiți, pînă acum, să caute anumite principii comune, de care ar putea depinde această varietate de sentimente. Și deși, datorită pasiunii lor pentru descoperirea unui principiu general, ei au mers uneori prea departe, trebuie să recunoaștem, totuși, că încercarea lor de a găsi anumite principii generale, la care să poată fi reduse, în mod îndreptățit, toate viciile și virtuțile, este de înțeles. Aceeași a fost străduința criticilor *, logicienilor și chiar a teoreticienilor politicii. Încercările lor nu au fost pe de-a-ntregul nereușite și este probabil că un timp mai îndelungat, o mai mare exactitate și o muncă mai încordată vor duce aceste științe încă mai aproape de perfecțiune. A renunța, dintr-o dată, la toate pretențiile de acest fel poate fi considerat, pe drept, ca mai nechibzuit, mai pripit și mai dogmatic decît cea mai îndrăzneață și mai categorică filosofie care a

* Hume îi are în vedere pe cei numiți astăzi *esteticieni (n. tr.)*

încercat vreodată să impună omenirii prescripțiile și principiile sale rigide.

10. Și dacă se întîmplă ca aceste considerații cu privire la natura omenească să pară abstracte și greu de înțeles? Aceasta nu sprijină presupunerea că sînt false. Dimpotrivă, pare imposibil ca ceea ce a scăpat pînă acum atîtor filosofi înțelepți și profunzi ar putea fi evident și ușor. Și oricît de multă trudă ne-ar costa aceste cercetări, ne putem socoti răsplătiți îndeajuns, nu numai în ceea ce privește cîștigul, ci și plăcerea, dacă în acest fel putem adăuga ceva la zestrea cunoștințelor noastre în chestiuni de o asemenea însemnătate.

Deoarece însă, în cele din urmă, caracterul abstract al acestor speculații nu constituie o recomandare, ci mai degrabă o scădere a lor, și cum această dificultate ar putea fi învinsă, eventual, prin grijă, dibăcie și evitarea tuturor amănuntelor de prisos, noi am încercat, în cercetarea ce urmează, să aruncăm oarecare lumină asupra unor subiecte care, prin incertitudinea lor, l-au descurajat pe înțelept, iar prin obscuritatea lor, pe cel neștiutor. Ne vom socoti fericiți dacă vom putea uni ceea ce desparte diferitele specii de filosofie, împăcînd adîncimea cercetării cu claritatea, și adevărul cu noutatea! Și vom fi încă și mai fericiți dacă, raționînd în acest mod simplu, vom putea nărui fundamentele unei filosofii obscure, care pare a fi servit, pînă acum, numai ca adăpost pentru superstiție și ca refugiu pentru absurditate și eroare!

Secțiunea II. DESPRE ORIGINEA IDEILOR

11. Oricine va admite cu ușurință că există o diferență considerabilă între stări sau trăiri ale spiritului (perceptions of the mind), cînd un om simte neplăcerea căldurii excesive sau plăcerea căldurii moderate și cînd, apoi, recheamă în memorie această senzație (sensation) sau o anticipează prin imaginație. Aceste facultăți pot imita sau reproduce (copy) impresiile simțurilor, dar nu vor putea niciodată atinge pe de-a-ntregul forța și vitalitatea simțămîntului original (original sentiment). Tot ce am putea spune despre ele, chiar și atunci cînd acționează cu cea mai mare vigoare, este că reprezintă obiectul lor într-un fel atît de viu încît am putea

spune că *aproape* îl simțim sau îl vedem. Dar, dacă spiritul nu este zdruncinat de boală sau nebunie, ele nu pot atinge niciodată un asemenea grad de vivacitate încît să nu le mai deosebească de stările originare. Toate culorile poeziei, oricît de strălucitoare ar fi, nu vor reda niciodată obiecte naturale în așa fel încît descrierea lor să fie luată drept peisaj real. Cîndul cel mai viu rămîne totuși în urma celei mai palide senzații.

Putem observa o distribuție asemănătoare cu privire la toate celelalte trăiri ale spiritului. Un om într-un acces de mînie este pus în mișcare într-un fel foarte diferit față de cel care se gîndește doar la această emoție. Dacă îmi spui că cineva este îndrăgostit înțeleg ușor sensul spuselor tale și îmi fac o idee adecvată despre starea lui; dar nu voi confunda totuși niciodată această idee cu tulburările și agitațiile reale ale pasiunii. Cînd reflectăm asupra simțămintelor și stărilor noastre afective trecute, gîndirea noastră este o oglindă fidelă și reproduce în mod exact obiectele ei, dar culorile pe care le întrebuințează sînt palide și șterse în comparație cu cele în care erau înveșmîntate trăirile noastre originale. Nu avem nevoie de discernămînt subtil sau de vocație metafizică pentru a constata deosebirile dintre ele.

12. Putem, prin urmare, împărți toate trăirile spiritului în două clase sau specii, care se disting prin gradele lor diferite de intensitate și vivacitate. Cele mai puțin puternice și vii sînt numite de obicei *gînduri* (thoughts) sau *idei* (ideas). Celelalte specii nu au un nume în limba noastră și în multe altele, probabil fiindcă nu a fost nevoie să fie subsumate unui termen sau unei denumiri generale pentru alte scopuri, în afara celor filosofice. Să ne fie îngăduită deci libertatea de a le numi *impresii* (impressions), folosind acest cuvînt într-un sens oarecum diferit de cel obișnuit. Prin termenul *impresie* înțeleg, așadar, toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem cînd auzim, vedem sau pipăim, iubim, sau urîm, sau dorim, sau voim. Impresiile sînt deosebite de idei, care sînt trăiri mai puțin vii, de care devenim conștienți cînd reflectăm asupra oricăreia dintre senzațiile sau pornirile amintite mai sus.

13. La prima vedere, s-ar părea că nimic nu este mai nemărginit decît gîndul omului, care scapă nu numai oricărei puteri și autorități omenești, dar nu este nici măcar reținut

înăuntrul granițelor naturii și realității. Imaginația nu trebuie să facă o sforțare mai mare pentru a modela monștri și pentru a lega între ele forme și aparențe incompatibile unele cu altele, decît pentru a concepe obiectele cele mai naturale și mai familiare. Și, în timp ce corpul ne este reținut pe o planetă, de-a lungul căreia se tîrăște cu trudă și greutate, gîndul ne poate strămuta, într-o clipă, în cele mai îndepărtate regiuni ale Universului, sau chiar dincolo de Univers, în haosul nemărginit, unde se presupune că natura se află într-o dezordine totală. Ceea ce nu s-a văzut sau auzit vreodată poate fi totuși conceput și nimic nu este mai presus de puterea gîndului, în afară de ceea ce implică o contradicție absolută.

Dar, deși gîndirea noastră pare să aibă această libertate nelimitată, vom găsi totuși, la o examinare mai atentă, că în realitate, ea este obligată să rămînă între limite foarte strîmte, și că toată această putere creatoare a spiritului nu depășește facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micșora materia pe care ne-o oferă simțurile și experiența. Cînd ne gîndim la un munte de aur nu facem decît să unim două idei compatibile una cu alta, *aur* și *munte*, care ne erau cunoscute de mai înainte. Putem concepe un cal virtuos, deoarece pornind de la propria noastră simțire (feeling) ne putem reprezenta virtutea și pe aceasta o putem reuni cu forma și statura calului, care este un animal cunoscut nouă. Pe scurt, întreaga materie a gîndirii derivă fie din simțirea noastră externă, fie din cea internă (outward or inward sentiment). Doar amestecul și compunerea elementelor acestei materii sînt în puterea spiritului și voinței. Sau, pentru a mă exprima în mod filosofic, toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sînt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii.

14. Pentru a dovedi aceasta, nădăjduiesc că următoarele două argumente vor fi suficiente. Mai întîi, dacă analizăm gîndurile sau ideile noastre, oricît de complicate sau sublime ar fi ele, vom găsi întotdeauna că se descompun în idei simple care reproduc un simțămînt (feeling) sau un sentiment (sentiment) anterior. Chiar acele idei care, la prima vedere, par să fie foarte îndepărtate de această origine, se dovedesc, la o cercetare mai atentă, a fi derivate din ea. Ideea de Dumnezeu, care desemnează o Ființă infinit de inteligentă, de înțeleaptă și de bună, ia naștere din reflecția asupra operațiilor

propriului nostru spirit prin lărgirea nelimitată a acestor atribute de bunătate și înțelepciune. Putem urmări această cercetare oricît de departe am dori și vom găsi, întotdeauna, că fiecare idee este o reproducere a unei impresii asemănătoare. Cei care vor susține că acest punct de vedere nu este adevărat în mod universal și fără excepții au o singură cale, și aceea ușoară, de a-l respinge, indicînd o idee care, după părerea lor, nu derivă din această sursă. Datoria noastră va fi atunci, dacă dorim să ne susținem preceptele, să indicăm impresia sau trăirea vie care corespunde acestei idei.

15. În al doilea rînd, dacă, datorită unei imperfecțiuni a organului, se întîmplă ca un om să nu poată avea un anumit fel de senzații, vom găsi întotdeauna că el nu va fi în stare să-și formeze ideile ce le corespund. Un orb nu își poate forma nici o noțiune despre culoare și, la fel, un surd despre sunete. Redați și unuia și celuilalt acel simț care îi lipsește; prin deschiderea acestei noi intrări pentru senzațiile sale, veți deschide astfel și o nouă intrare pentru idei și ei nu vor mai întîmpina nici o greutate în a gîndi aceste obiecte. Situația este aceeași dacă obiectul potrivit pentru a produce o anumită senzație nu a acționat niciodată asupra organului de simț. Un lapon sau un negru nu au nici o noțiune despre gustul vinului. Și deși există puține exemple sau nici un exemplu despre o asemenea insuficiență a spiritului, cînd un om nu a simțit niciodată sau este pe de-a-ntregul incapabil de un simțămînt sau o pasiune ce aparțin speciei sale vom găsi că se produce același efect într-o măsură mai mică. Un om cu fire blîndă nu își poate forma vreo idee despre răzbunarea sau despre cruzimea pătimașă; și, la fel, o inimă egoistă nu va putea să-și reprezinte cu ușurință culmile prieteniei și generozității. Sîntem gata să admitem că alte ființe pot poseda multe simțuri despre care nu ne putem face nici o idee. Căci ideile ce le corespund nu ni s-au prezentat niciodată în singurul fel în care poate intra o idee în spirit și anume: prin simțăminte și senzații reale.

16. Există, totuși, un fenomen opus care poate dovedi că nu este absolut imposibil ca ideile să ia naștere independent de impresiile ce le corespund. Cred că se va admite cu ușurință că ideile distincte despre culori, care pătrund prin ochi, sau despre sunete, care ne sînt transmise prin ureche, sînt în realitate diferite unele de altele, deși, în același timp, se

aseamănă între ele. Or, dacă aceasta este adevărat cu privire la diferite culori, trebuie să fie nu mai puțin adevărat cu privire la nuanțele diferite ale aceleiași culori; fiecare nuanță produce o idee distinctă, independentă de celelalte. Căci, dacă am nega aceasta, atunci ar fi posibil ca, printr-o gradație continuă a nuanțelor, să transformăm pe nesimțite o culoare într-una foarte îndepărtată de ea. Și dacă nu admitem că gradațiile din mijloc sînt diferite nu vom putea nega, fără a cădea în absurditate, că extremele sînt egale între ele. Să presupunem, deci, de exemplu, că un om s-a bucurat de vedere timp de treizeci de ani și că s-a familiarizat pe deplin cu tot felul de culori, cu excepția unei anumite nuanțe de albastru, pe care nu s-a întîmplat să o întîlnească. Să zicem că toate nuanțele diferite ale acestei culori, coborînd gradual de la cea mai întunecată la cea mai luminoasă, îi sînt puse în față, cu excepția celei amintite. Este clar că el va percepe un spațiu gol, acolo unde acea nuanță lipsește și va simți în acel loc o distanță mai mare între cele două nuanțe decît în oricare altul. Acum întreb: va fi el în stare, prin puterea propriei sale imaginații, să suplinească ceea ce lipsește și să-și formeze singur ideea acelei nuanțe particulare, cu toate că nu i-a fost niciodată transmisă de simțurile sale? Cred că sînt puțini aceia care nu vor fi de părere că el poate să facă așa ceva, și aceasta poate servi ca o dovadă că ideile simple nu sînt derivate întotdeauna, în fiecare caz, din impresiile ce le corespund. Un asemenea caz este, totuși, atît de aparte, încît abia merită să rețină atenția și nu am fi îndreptățiți să schimbăm, ținînd seama de el, regula noastră generală.

17. Avem aici, așadar, un principiu care nu numai că pare să fie în el însuși simplu și ușor de înțeles, dar întrebuințat în mod potrivit, poate face orice dispută la fel de ușor de înțeles, înlăturînd toată acea vorbărie care a pus stăpînire, de atîta vreme, pe raționamentele metafizice, discreditîndu-le. Toate ideile, cu deosebire cele abstracte, sînt în mod natural palide și obscure; spiritul nu are decît o putere slabă asupra lor: ele pot fi confundate cu alte idei asemănătoare, și dacă am întrebuințat adesea un termen, chiar fără un înțeles bine stabilit, ne putem închipui că de el este legată o idee determinată. Dimpotrivă, toate impresiile, adică toate senzațiile, fie externe, fie interne sînt puternice

și vii. Granițele dintre ele fiind mai precis determinate, nu cădem ușor în vreo eroare sau greșeală cu privire la ele. Dacă avem, deci, vreo bănuială că un termen filosofic este întrebuințat fără vreo semnificație, fără să fie legat de o idee (așa cum se întîmplă foarte des), va trebui să cercetăm *din ce impresie este derivată presupusa idee.* Și dacă se va dovedi imposibil să indicăm vreuna, aceasta va servi la confirmarea bănuielii noastre. Punînd ideile într-o lumină atît de clară putem spera în mod îndreptățit să înlăturăm orice dispută, care ar putea să ia naștere, cu privire la natura și realitatea lor [1].

Secțiunea III. DESPRE ASOCIEREA IDEILOR

18. Este evident că există un principiu al conexiunii (connexion) între diferitele gînduri sau idei ale spiritului și că, atunci cînd acestea se înfățișează memoriei sau imaginației

[1] Este probabil că cei care au negat ideile înnăscute nu au avut în vedere altceva decît că toate ideile sînt reproduceri ale impresiilor noastre, deși trebuie să recunoaștem că termenii pe care i-au întrebuințat nu au fost aleși cu o asemenea precauție și nici nu au fost definiți atît de exact încît să prevină toate neînțelegerile cu privire la învățătura lor. Căci, ce se înțelege prin *înnăscut*? Dacă înnăscut este echivalent cu natural, atunci trebuie să admitem că toate percepțiile și ideile spiritului sînt înnăscute sau naturale, în orice sens am lua ultimul cuvînt, ca opus fie neobișnuitului, fie artificialului, fie miraculosului. Dacă prin înnăscut se înțelege ceea ce ia ființă odată cu nașterea noastră, discuția pare să fie ușuratică, fiindcă nu merită să cercetăm în ce moment începe gîndirea, înainte de naștere, la naștere sau după nașterea noastră. În afară de aceasta, cuvîntul *idee*, pare să fie luat, în mod obișnuit, de către Locke și alții, într-un sens foarte larg ca stînd pentru orice fel de stări ale spiritului, pentru senzații și pasiuni (passions), ca și pentru gînduri. Or, în acest sens, aș dori să știu ce se poate înțelege prin afirmația că iubirea de sine sau indignarea față de nedreptățile pe care le suferim sau atracția dintre sexe nu sînt înnăscute? Dar luînd acești termeni, *impresii* și *idei* în sensul explicat mai sus și înțelegînd prin *înnăscut* ceea ce este original, ceea ce nu este reprodus după vreo trăire anterioară, putem afirma că toate impresiile noastre sînt înnăscute și că ideile noastre nu sînt înnăscute.

Ca să fiu sincer, trebuie să recunosc că, după părerea mea, Locke a fost amăgit în această chestiune de scolastici care, făcînd uz de termeni nedefiniți, au întins disputele lor pînă la proporții obositoare, fără să fi atins vreodată esența problemei. O ambiguitate și prolixitate asemănătoare par să caracterizeze raționamentele acestui filosof cu privire la acest subiect și la multe altele.

(imagination), ele se introduc unele pe altele cu o anumită metodă și regularitate. În reflecțiile sau conversațiile noastre cele mai serioase acest lucru este ușor de observat încît orice gînd care întrerupe șirul firesc sau înlănțuirea ideilor este de îndată remarcat și înlăturat. Și în reveriile noastre cele mai dezordonate și rătăcitoare, ba chiar și în visele noastre, vom găsi, dacă reflectăm, că imaginația nu se desfășoară cu totul întîmplător și că se mai păstrează încă o conexiune, între diferitele idei, care se succed unele după altele. Dacă s-ar transcrie cea mai incoerentă și mai liberă conversație, s-ar observa imediat ceva care leagă între ele părțile ei. Sau, acolo unde această înlănțuire lipsește, persoana care a rupt firul discuției va putea, totuși, să vă informeze că în mintea ei s-a desfășurat o succesiune de gînduri care a îndepărtat-o treptat de la subiectul conversației. Comparînd diferite limbi, chiar acolo unde nu putem bănui nici o legătură sau comunicare, constatăm că între cuvintele care exprimă ideile cele mai compuse există o corespondență strînsă, ceea ce reprezintă o dovadă certă că ideile simple cuprinse în cele compuse sînt legate împreună printr-un anumit principiu universal, care are o influență egală asupra întregii omeniri.

19. Deși faptul că idei diferite sînt legate împreună este prea bătător la ochi pentru a nu fi observat, nu știu ca vreun filosof să fi încercat să enumere sau să clasifice toate principiile asociației, un subiect care pare totuși demn de interes. Mie mi se pare că există numai trei principii ale conexiunii între idei, și anume, *asemănare* (resemblance), *contiguitate* (contiguity) în timp și spațiu și *cauză și efect.*

Faptul că aceste principii slujesc pentru a lega idei nu va fi pus, cred, la îndoială. O pictură ne călăuzește în mod firesc gîndurile spre original [1], menționarea unei încăperi dintr-o clădire ne conduce în mod firesc să ne interesăm și să discutăm despre celelalte [2], și dacă ne gîndim la o rană, nu putem să ne abținem de a nu reflecta la durerea ce-i urmează [3]. Că această enumerare este completă și că nu există alte principii de asociere în afara acestora pare să fie greu de dovedit într-un mod satisfăcător pentru cititor și chiar pentru noi înșine. Tot ceea ce putem face în astfel de cazuri este să

[1] Asemănare.
[2] Contiguitate.
[3] Cauză și efect.

parcurgem mai multe exemple și să examinăm cu grijă principiul care leagă diferitele gînduri unele de altele, fără să ne oprim pînă nu formulăm principiul cît mai general ne stă în putință [4]. Cu cît examinăm mai multe cazuri și cu cît este mai mare grija noastră, cu atît vom fi mai siguri că enumerarea pe care o facem pe baza totalității cazurilor considerate este cuprinzătoare și completă.

Secțiunea IV. ÎNDOIELI SCEPTICE CU PRIVIRE LA OPERAȚIILE INTELECTULUI

PARTEA I

20. Toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în mod firesc în două categorii, și anume: *relații între idei* și *fapte*. De prima categorie aparțin științele geometriei, algebrei și aritmeticii și, pe scurt, orice afirmație care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ. *Că pătratul ipotenuzei este egal cu pătratul celor două laturi* este o propoziție care exprimă o relație între aceste figuri. *Că trei ori cinci este egal cu jumătate din treizeci* exprimă o relație între aceste numere. Propozițiile din această categorie pot fi descoperite prin simple operații ale gîndirii, independent de faptul că ceva există sau nu în Univers. Chiar dacă nu ar exista vreodată în natură un cerc sau un triunghi, adevărurile demonstrate de Euclid și-ar păstra pentru totdeauna certitudinea (certainty) și evidența (evidence) ce le este proprie.

21. Faptele, care sînt a doua categorie de obiecte ale rațiunii omenești, nu sînt stabilite în același fel, iar evidența adevărului lor, oricît ar fi de mare, nu este de aceeași natură cu cea a obiectelor anterioare. Contrariul oricărui fapt este oricînd posibil, deoarece el nu poate implica nicicînd o contradicție și este conceput de spirit cu aceeași ușurință și claritate ca și cînd ar fi în deplin acord cu realitatea. *Că soarele nu va răsări mîine dimineață* nu este o propoziție mai puțin

[4] De exemplu, contrastul sau contrarietatea este de asemenea o conexiune între idei. Dar ea ar putea fi considerată, poate, drept un amestec între cauzalitate și asemănare. Acolo unde două obiecte sînt contrare, unul îl distruge pe celălalt. Așadar, cauza nimicirii și ideea nimicirii unui obiect implică ideea existenței sale anterioare.

inteligibilă și nu implică în mai mare măsură o contradicție decît afirmația *că el va răsări.* În zadar ne-am strădui, deci, să-i demonstrăm falsitatea. Dacă ar fi falsă prin demonstrație, ea ar implica o contradicție și nu ar putea fi niciodată concepută în mod clar de către spirit.

Ar fi, așadar, un subiect demn de interes să cercetăm care este natura acelei evidențe care ne asigură cu privire la orice existență reală și la fapte, dincolo de mărturia actuală a simțurilor sau de înregistrările memoriei noastre. Se poate observa că această parte a filosofiei a fost puțin cultivată, atît de antici, cît și de moderni. Îndoielile și erorile noastre apărute în desfășurarea unei cercetări atît de importante vor fi, deci, mai scuzabile, căci pășim pe cărări atît de nesigure fără vreo călăuză sau orientare. Ele s-ar putea dovedi chiar folositoare, stîrnind curiozitatea și distrugînd acea credință și încredere absolută, care sînt un flagel pentru oriçe raționare și cercetare liberă. Descoperirea neajunsurilor în filosofia comună, dacă ele există, nu va fi, presupun, o descurajare, ci mai degrabă un imbold, ca și în alte cazuri, pentru a năzui spre ceva mai complet și mai satisfăcător decît ceea ce a fost propus pînă acum publicului.

22. Toate raționamentele referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre *cauză și efect.* Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidența (evidence) pe care ne-o oferă memoria și simțurile noastre. Dacă ar fi să întrebați pe cineva de ce crede într-un fapt care nu îi este dat, bunăoară că prietenul lui se află la țară sau în Franța, el ne va oferi un temei și acest temei va fi un alt fapt, cum ar fi o scrisoare primită de la el sau cunoașterea hotărîrilor și promisiunilor lui anterioare. Un om, găsind un ceas sau vreo altă mașinărie pe o insulă pustie, va conchide că au fost odată oameni în această insulă. Toate raționamentele noastre cu privire la fapte sînt de aceeași natură. Se presupune, în permanență, că există o conexiune între faptul care ne este dat și acela care este derivat din el. Dacă nu ar exista nimic care să le lege între ele, deducția ar fi cu totul neîntemeiată. Auzirea unei voci articulate și a unei vorbiri cu sens, în întuneric, ne asigură de prezența unei persoane. De ce? Deoarece vocea și vorbirea sînt efectele constituției și alcătuirii omului și sînt strîns legate de acestea. Dacă analizăm toate celelalte raționamente de acest fel, vom găsi că ele

sînt bazate pe relația cauzei cu efectul, și că această relație este fie apropiată, fie îndepărtată, fie directă, fie colaterală. Căldura și lumina sînt efectele colaterale ale focului și un efect poate fi derivat în mod îndreptățit din celălalt.

23. Așadar, dacă dorim să explicăm în mod satisfăcător natura acelei evidențe care ne asigură de cunoștințele despre fapte, trebuie să cercetăm cum ajungem la cunoașterea cauzei și a efectului.

Voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nici o excepție, că o cunoaștere a acestei relații nu este dobîndită, în nici o împrejurare, prin raționamente *a priori*, ci ia naștere în întregime din experiență (experience), cînd găsim că anumite obiecte particulare sînt alăturate (conjoined) mereu unele altora. Să presupunem că unui om, a cărui rațiune naturală și înzestrare ar fi considerabile, îi este prezentat un obiect; dacă acel obiect este pe de-a-ntregul nou pentru el, nu va fi în stare nici chiar prin cea mai precisă examinare a calităților sale sensibile să descopere vreuna din cauzele sau efectele lui. Adam, deși se presupune că facultățile lui raționale au fost, la început, perfecte, nu ar fi putut deriva din fluiditatea și transparența apei, că l-ar sufoca sau din lumina și căldura focului, că acesta l-ar arde. Nici un obiect nu dezvăluie vreodată, prin calitățile sale care apar simțurilor, nici cauzele care l-au produs, nici efectele care vor lua naștere din el; iar rațiunea noastră, neajutată de experiență, nu poate trage nici o concluzie cu privire la existența reală și la fapte.

24. Propoziția potrivit căreia *cauzele și efectele pot fi descoperite nu prin rațiune, ci prin experiență* va fi admisă cu ușurință cu privire la acele obiecte despre care ne amintim că ne-au fost odată cu totul necunoscute, deoarece trebuie să fim conștienți de incapacitatea deplină, în care ne găseam atunci, de a prevedea ceea ce va lua naștere din ele. Să-i fie prezentate două bucăți netede de marmură unui om care nu are nici cele mai superficiale cunoștințe în științele naturii; el nu va descoperi niciodată că ele se vor lipi una de alta în așa fel încît va fi nevoie de multă forță pentru a le separa în linie dreaptă, opunînd, în același timp, o foarte mică rezistență la o presiune laterală. În cazul unor astfel de evenimente care prezintă puțină asemănare cu mersul firesc al naturii, sîntem gata să admitem că ele pot fi cunoscute numai

prin experienţă; nici un om nu-şi închipuie că explozia prafului de puşcă sau atracţia magnetului ar fi putut fi descoperite vreodată prin argumente *a priori*. Tot astfel, atunci cînd un efect se presupune că depinde de un mecanism complicat sau de o alcătuire ascunsă a părţilor, vom atribui, fără greutate, întreaga noastră cunoaştere despre el experienţei. Cine va afirma oare că poate oferi raţiunea ultimă în virtutea căreia laptele sau pîinea este hrana potrivită pentru un om, şi nu pentru un leu sau tigru?

Dar acelaşi adevăr poate să nu apară, la prima vedere, ca avînd aceeaşi evidenţă, cînd este vorba de evenimente care ne-au devenit familiare de la naştere, care au o asemănare strînsă cu întregul mers al naturii şi despre care se presupune că depind de calităţile simple ale obiectelor şi nu de vreo alcătuire ascunsă a părţilor. Sîntem înclinaţi să ne închipuim că am putea descoperi aceste efecte printr-o simplă activitate a raţiunii noastre, fără experienţă. Ne închipuim că, dacă am fi aduşi deodată pe această lume, am putea de la început să deducem că o bilă de biliard va comunica mişcarea alteia prin impuls şi că nu ar fi fost nevoie să aşteptăm evenimentul pentru a ne pronunţa cu certitudine asupra lui. Influenţa obişnuinţei este de asemenea natură, încît, acolo unde ea este mai puternică, nu numai că acoperă ignoranţa noastră naturală, dar se şi ascunde pe ea însăşi şi pare să nu intervină, tocmai fiindcă acţionează în cel mai înalt grad.

25. Pentru a ne convinge că toate legile naturii şi toate acţiunile corpurilor, fără excepţie, sînt cunoscute numai prin experienţă, următoarele consideraţii vor fi, poate, suficiente. Dacă ni s-ar înfăţişa un obiect şi ni s-ar cere să ne pronunţăm asupra efectului care va rezulta din el, fără a consulta observaţii anterioare, în ce fel, rogu-vă, trebuie să procedeze raţiunea în această operaţie? Ea trebuie să născocească sau să-şi imagineze un eveniment, pe care să-l atribuie obiectului, ca efect al acestuia, şi este limpede că această invenţie va trebui să fie pe de-a-ntregul arbitrară. Spiritului nu-i stă în putinţă, vreodată, să găsească efectul în presupusa lui cauză, nici chiar prin cea mai exactă cercetare şi examinare. Căci efectul este cu totul diferit de cauză şi nu poate fi, deci, descoperit vreodată în aceasta. Mişcarea celei de-a doua bile de biliard este un fenomen cu totul deosebit de mişcarea primeia şi nu există nimic într-una care să ne ofere cea mai mică indicaţie

cu privire la cealaltă. O piatră sau o bucată de metal ridicate în aer și lăsate acolo fără să fie susținute cad de îndată; dacă examinăm însă lucrurile *a priori* există oare ceva, în această situație, care poate da naștere ideii unei mișcări în jos mai degrabă decît în sus sau oricărei alte mișcări a pietrei sau a metalului?

Și după cum în toate operațiunile naturii întîia închipuire sau invenție a unui efect determinat este arbitrară, acolo unde nu consultăm experiența, la fel de arbitrară trebuie să considerăm a fi și presupusa legătură sau conexiune dintre cauză și efect, care le leagă laolaltă și face cu neputință ca orice alt efect să poată rezulta din acțiunea acestei cauze. De exemplu, cînd văd o bilă de biliard mișcîndu-se în linie dreaptă spre alta, chiar presupunînd că mișcarea celei de a doua bile mi-ar fi sugerată în mod întîmplător, ca rezultat al contactului lor sau al impulsului, n-aș putea concepe că o sută de evenimente diferite ar fi putut rezulta tot așa de bine din acea cauză? Nu s-ar putea ca amîndouă bilele să rămînă în repaos absolut? Nu s-ar putea ca prima bilă să se întoarcă în linie dreaptă la punctul de plecare sau să sară, în contact cu a doua, în orice parte sau direcție? Toate aceste supoziții sînt necontradictorii și pot fi gîndite. De ce trebuie, atunci, să o preferăm pe una din ele, care nu este nici mai consistentă și nici mai ușor de gîndit decît celelalte? Toate raționamentele noastre *a priori* nu vor fi vreodată în măsură să ne indice vreun temei pentru această preferință.

Într-un cuvînt, așadar, fiecare efect este un eveniment deosebit de cauza sa. Prin urmare, el nu poate fi descoperit în cauză și ceea ce am putea născoci și am putea gîndi despre el mai întîi, în mod *a priori*, trebuie să fie pe de-a-ntregul arbitrar. Și chiar după ce el a fost aflat, alăturarea lui cauzei trebuie să apară tot atît de arbitrară, întrucît există întotdeauna multe alte efecte care trebuie să pară rațiunii ca fiind în aceeași măsură consistente și naturale. În zadar am pretinde, deci, să determinăm vreun eveniment sau să derivăm vreo cauză sau vreun efect fără ajutorul observației și experienței.

26. Aici putem descoperi și motivul pentru care nici un filosof, care este rațional și modest, n-a pretins vreodată să stabilească acea cauză ultimă a oricărei acțiuni a naturii sau să arate, în mod clar, acțiunea acelei puteri care produce

vreun efect anume în Univers. Se recunoaşte că efortul suprem al raţiunii umane este acela de a reduce principiile care generează fenomene naturale la o simplitate mai mare şi de a reduce multitudinea efectelor particulare la cîteva cauze generale, cu ajutorul raţionamentelor întemeiate pe analogie, experienţă şi observaţie. Cît priveşte însă cauzele acestor cauze generale, vom încerca în zadar să le descoperim şi nu vom fi în stare niciodată să ne găsim mulţumirea printr-o anumită explicaţie a acestora. Aceste ultime resorturi şi principii sînt cu totul inaccesibile curiozităţii umane şi cercetării. Elasticitatea, gravitaţia, coeziunea părţilor, comunicarea mişcării prin impuls sînt probabil cauzele şi principiile ultime pe care le vom descoperi vreodată în natură; şi ne putem considera destul de fericiţi dacă, prin cercetări şi raţionamente precise, ne vom putea ridica de la fenomenele particulare pînă la sau aproape de aceste principii generale. Cea mai perfectă ştiinţă a naturii nu face decît să îngrădească încă puţin neştiinţa noastră, după cum probabil că cea mai perfectă filosofie morală sau metafizică serveşte numai la descoperirea unor domenii mai largi ale acesteia. Astfel, rezultatul întregii filosofii este dezvăluirea orbirii şi slăbiciunii omeneşti, care ne întîmpină la fiecare cotitură, în pofida străduinţelor noastre de a o înlătura sau ocoli.

27. Nici geometria, cînd ştiinţa naturii o ia ca ajutor, nu este în stare să îndrepte vreodată acest neajuns sau să ne conducă la cunoaşterea cauzelor ultime, cu toată acea exactitate a raţionării pentru care este, pe drept cuvînt, lăudată. Fiecare parte a matematicilor aplicate pleacă de la supoziţia că anumite legi sînt stabilite de natură pentru operaţiile ei, iar raţionamentele abstracte sînt folosite fie pentru a sprijini experienţa în descoperirea acestor legi, fie pentru a determina influenţa lor în cazuri particulare, cînd această influenţă a ei depinde de un grad precis determinat al distanţei şi cantităţii. Astfel, potrivit unei legi a mişcării, descoperite prin experienţă, momentul sau forţa oricărui corp în mişcare este direct proporţională cu masa lui şi cu viteza şi, prin urmare, o forţă mică poate să înlăture cel mai mare obstacol sau să ridice cea mai mare greutate dacă printr-un dispozitiv sau mecanism putem spori viteza acelei forţe, astfel încît ea să întreacă forţa opusă. Geometria ne ajută în aplicarea acestei legi, dîndu-ne dimensiunile exacte

ale tuturor părților și figurilor ce pot constitui orice fel de dispozitiv, dar descoperirea legii însăși o datorăm numai experienței, și toate raționamentele abstracte din lume nu ar putea să ne conducă măcar un pas înainte spre cunoașterea ei. Cînd raționăm *a priori* și considerăm doar un obiect sau o cauză, așa cum apar ele spiritului, independent de orice observație, ele nu ne vor putea sugera niciodată noțiunea vreunui obiect deosebit de ele, cum ar fi efectul lor, și, cu atît mai puțin vor putea să ne arate conexiunea inseparabilă și de neînlăturat dintre ele. Un om trebuie să fie foarte pătrunzător pentru a descoperi, prin raționament, că cristalul este efectul căldurii, iar gheața efectul frigului, fără a fi cunoscut mai înainte acțiunea acestor calități.

PARTEA a II-a

28. Însă cu privire la întrebarea propusă la început nu am obținut încă un răspuns satisfăcător. Fiecare soluție dă naștere la o nouă întrebare, la fel de dificilă ca cea precedentă, conducîndu-ne spre alte cercetări. La întrebarea: *Care este natura tuturor raționamentelor noastre cu privire la fapte?* răspunsul potrivit pare a fi că ele sînt întemeiate pe relația dintre cauză și efect. Dacă întrebăm din nou: *Care este fundamentul tuturor raționamentelor și concluziilor noastre cu privire la acea relație?* se poate răspunde printr-un singur cuvînt: experiența. Dar dacă dăm curs mai departe înclinației noastre analitice, și întrebăm: *Care este fundamentul tuturor concluziilor provenite din experiență?* aceasta implică o nouă întrebare a cărei soluționare și explicare vor fi mai anevoioase. Filosofii, care își dau aere de înțelepciune și capacitate superioară, au o sarcină grea atunci cînd întîlnesc persoane cu înclinații iscoditoare, dispuse să pună mereu întrebări, care îi alungă din fiecare colț în care se retrag, și care sînt sigure că îi vor aduce, în cele din urmă, în fața unei dileme primejdioase. Mijlocul cel mai bun pentru a preîntîmpina o asemenea încurcătură este de a fi modești în pretențiile noastre și, dacă se poate, de a descoperi noi înșine dificultatea, înainte de a ne fi semnalată. În acest fel ne putem face un fel de merit din chiar neștiința noastră.

În această secțiune mă voi limita la o sarcină ușoară și voi pretinde doar să dau un răspuns negativ întrebării pro-

puse aici. Afirm deci, că, chiar şi atunci cînd avem cunoştinţă despre operaţiile cauzei şi efectului, concluziile pe care le tragem din această experienţă *nu* sînt întemeiate pe raţionare sau pe vreun alt proces al intelectului. Va trebui să încercăm să explicăm şi să apărăm acest răspuns.

29. Trebuie negreşit să recunoaştem că natura ne-a ţinut la mare distanţă de toate tainele ei şi ne-a îngăduit numai cunoaşterea cîtorva calităţi superficiale ale obiectelor, ascunzîndu-ne, în acelaşi timp, acele puteri şi principii de care depinde pe de-a-ntregul acţiunea pe care o exercită aceste obiecte. Simţurile noastre ne informează despre culoarea, greutatea şi consistenţa pîinii; dar nici simţurile, nici raţiunea nu ne vor putea informa vreodată despre acele calităţi care o fac potrivită pentru hrănirea şi întreţinerea corpului omenesc. Văzul sau pipăitul ne dau o idee despre mişcarea reală a corpurilor; în ceea ce priveşte însă acea minunată forţă sau putere care ar menţine un mobil într-o schimbare continuă a locului, forţă pe care corpurile nu o pierd niciodată, ci doar o comunică altora, nu ne putem însă forma nici măcar cea mai vagă idee. Dar în pofida acestei necunoaşteri a puterilor şi a principiilor naturale [1], putem presupune oricînd vedem astfel de calităţi sensibile că ele au aceleaşi puteri secrete şi ne putem aştepta să decurgă din ele efecte asemănătoare celor pe care le-am cunoscut. Dacă ni se prezintă un corp de aceeaşi culoare şi consistenţă cu cea a pîinii pe care am mîncat-o mai înainte, nu vom ezita să repetăm ceea ce am făcut şi vom anticipa în mod cert aceeaşi putere de hrănire şi întărire. Aceasta este o activitate a spiritului sau a gîndirii al cărei temei aş dori mult să-l cunosc. Toată lumea recunoaşte că nu se cunoaşte vreo conexiune (connexion) între calităţile sensibile şi puterile ascunse şi, prin urmare, spiritul nu este condus la o astfel de concluzie cu privire la alăturarea (conjunction) lor constantă şi regulată de ceva cunoscut cu privire la natura lor. Cît priveşte *experienţa* trecută, se poate admite că ea ne dă o informaţie *directă* şi *sigură* numai despre acele obiecte şi pentru acea perioadă de timp precisă, care au căzut sub cunoaşterea ei. Eu aş stărui însă asupra întrebării: de ce această experienţă ar

[1] Cuvîntul „putere" este folosit aici într-un sens larg şi popular. Explicaţia lui mai precisă ar spori evidenţa acestui argument. Vezi Secţiunea VII.

trebui să fie extinsă asupra viitorului și asupra altor obiecte cu care, după cîte știm, pot fi asemănătoare numai în aparență. Pîinea pe care am mîncat-o mai înainte m-a hrănit, ceea ce înseamnă că un corp cu asemenea calități sensibile a fost înzestrat, în acel moment, cu asemenea puteri ascunse: dar rezultă oare de aici că altă pîine trebuie de asemenea să mă hrănească într-un alt moment și că aceleași calități sensibile trebuie să fie însoțite întotdeauna de aceleași puteri ascunse? Concluzia nu pare să fie în nici un fel necesară. Trebuie să recunoaștem, însă, că aici ne găsim în fața unei concluzii trase de spirit, că s-a făcut un anumit pas, că a avut loc un proces de gîndire și o deducție care se cer explicate. Următoarele două propoziții sînt departe de a fi identice: *Am găsit că un anumit obiect a fost întotdeauna însoțit de un anumit efect* și *Prevăd că alte obiecte, care sînt în aparență asemănătoare, vor fi însoțite de efecte asemănătoare.* Voi admite, dacă doriți, că o propoziție poate fi derivată într-un mod îndreptățit din cealaltă; știm, de fapt, că ea este întotdeauna derivată. Dar dacă insistați că derivarea este realizată printr-un lanț de raționamente, atunci vă rog să produceți dumneavoastră aceste raționamente. Conexiunea între aceste propoziții nu este intuitivă. Se cere un termen mediu care poate îndreptăți spiritul să realizeze o asemenea derivare, dacă este vorba ca ea să fie realizată într-adevăr prin raționare și argumentare. Care ar fi acest termen mediu, trebuie să mărturisesc că depășește puterea mea de înțelegere și cade în sarcina celor ce susțin că el există cu adevărat și că este sursa tuturor concluziilor noastre cu privire la fapte să îl producă

30. Acest argument negativ va trebui, cu siguranță, să devină pe deplin convingător, cu trecerea timpului, dacă mulți filosofi pătrunzători și capabili își vor orienta cercetările în această direcție și dacă nici unul nu va fi vreodată în stare să descopere vreo propoziție de legătură sau pas intermediar care să susțină intelectul în producerea acestei concluzii. Dar, fiindcă problema este încă nouă, nici un cititor nu se va încrede atît de mult în propria lui putere de pătrundere încît să conchidă că dacă argumentul scapă cercetării sale înseamnă că nici nu există. Din acest motiv, poate că ar fi necesar să ne aventurăm într-o întreprindere mai grea, și anume, enumerînd toate ramurile cunoașterii umane, să

încercăm să arătăm că nici una dintre acestea nu ne poate oferi un astfel de argument.

Toate raționamentele pot fi împărțite în două categorii, și anume, raționamentul demonstrativ (demonstrative reasoning), sau referitor la relații între idei, și raționamentul moral (moral reasoning), sau cel privitor la fapte și existență. Că în acest caz nu există argumente demonstrative pare evident, deoarece o presupunere că s-ar putea produce o schimbare în cursul naturii și că un obiect care pare asemănător cu cele pe care le-am cunoscut prin experiență poate fi însoțit de efecte diferite sau contrare nu conține nici o contradicție. Oare nu pot concepe în mod clar și distinct că un corp ce cade din nori și care, în toate celelalte privințe, se aseamănă cu zăpada are totuși gustul sării sau produce aceeași senzație ca și focul? Există vreo propoziție mai inteligibilă decît afirmația că toți copacii vor înflori în decembrie și ianuarie și se vor vesteji în mai și iunie? Dar ceea ce este inteligibil și poate fi conceput distinct, nu conține nici o contradicție și nu poate fi niciodată dovedit ca fals prin vreun argument demonstrativ sau raționament abstract *a priori*.

Așadar, dacă am fi determinați prin argumente să ne încredem în experiența trecută și să facem din ea măsura judecăților noastre viitoare, aceste argumente trebuie să fie, potrivit împărțirii amintite mai sus, numai probabile sau din categoria celor ce se referă la fapte și existența reală. Or, dacă explicația noastră cu privire la aceste categorii de raționamente va fi admisă ca solidă și satisfăcătoare, va reieși că nu există nici un argument de acest fel. Am spus că toate argumentele cu privire la existență sînt întemeiate pe relația dintre cauză și efect, că ceea ce cunoaștem noi despre această relație este derivat pe de-a-ntregul din experiență și că toate concluziile noastre cu privire la experiență pornesc de la supoziția că viitorul va fi în acord cu trecutul. A încerca, prin urmare, să producem proba (proof) acestei ultime supoziții prin argumente probabile sau argumente referitoare la existență înseamnă evident a ne mișca în cerc și a lua drept sigur tocmai ceea ce ar trebui să fie probat.

31. În realitate, toate argumentele provenite din experiență sînt întemeiate pe asemănarea pe care o descoperim între obiectele naturale și prin care sîntem împinși să așteptăm efecte asemănătoare acelora pe care le-am găsit că rezultă

din asemenea obiecte. Și cu toate că numai un neghiob sau un nebun va avea vreodată pretenția să pună în discuție autoritatea experienței, ori să respingă această mare călăuză a naturii omenești, se poate, desigur, permite unui filosof să aibă cel puțin atîta curiozitate încît să examineze acel principiu al naturii umane care conferă experienței această mare autoritate și ne pune în situația să tragem foloase din acea asemănare pe care a stabilit-o natura între diferite obiecte. De la cauze care ne apar *asemănătoare* așteptăm efecte asemănătoare. Aceasta este suma tuturor concluziilor noastre întemeiate pe experiență. Pare, deci, evident că, dacă această concluzie ar fi trasă de rațiune, ea ar fi la fel de perfectă de la început, pe baza unui singur caz, ca și după o desfășurare cît de îndelungată a experienței. Dar situația este cu totul alta. Nimic mai asemănător decît ouăle; cu toată această asemănare aparentă, nimeni nu așteaptă ca toate să aibă același gust și savoare. Numai după un număr mare de experiențe uniforme de orice fel, putem căpăta o convingere fermă și o siguranță cu privire la un eveniment particular. Dar care este acel proces al gîndirii care trage dintr-un singur caz, o concluzie atît de deosebită față de cea pe care o derivă dintr-o sută de cazuri care nu sînt în nici un fel diferite de unul singur? Pun această întrebare atît din dorința de a învăța, cît și cu intenția de a semnala dificultăți. Nu pot nici să găsesc și nici să-mi imaginez un asemenea raționament. Dar îmi mențin spiritul deschis spre instruire, dacă cineva are bunăvoința să mi-o acorde.

32. S-ar putea spune că dintr-un număr de experiențe uniforme noi derivăm o legătură între calitățile sensibile și puterile ascunse; în acest caz, trebuie să mărturisesc, dificultatea mi se pare aceeași, doar exprimată în termeni diferiți. Întrebarea care rămîne este pe ce argumentare se întemeiază această derivare? Unde sînt termenul mediu, ideile mijlocitoare care leagă propoziții atît de îndepărtate unele de altele? Se admite că, bunăoară, culoarea, consistența și celelalte calități sensibile ale pîinii nu par prin ele însele să aibă vreo conexiune cu puterile ascunse care produc hrănirea și întreținerea corpului. Căci altfel am putea deduce aceste puteri ascunse de la prima apariție a acestor calități sensibile, fără ajutorul experienței, contrar părerii tuturor filosofilor și contrar unor fapte evidente. Aici se vădește, deci, starea

noastră naturală de neștiință cu privire la puterile și influența tuturor obiectelor. Cum poate ea să fie îndreptată prin experiență? Aceasta ne arată doar un număr de efecte uniforme, rezultînd din anumite obiecte, și ne învață că aceste obiecte particulare, într-un moment anume al timpului, erau înzestrate cu astfel de puteri și forțe. Cînd un nou obiect înzestrat cu calități sensibile asemănătoare este creat, ne așteptăm ca el să aibă puteri și forțe asemănătoare, precum și același efect. De la un corp de aceeași culoare și consistență cu pîinea așteptăm aceeași hrănire și întreținere. Dar acesta este desigur un pas înainte, un progres al spiritului care cere să fie explicat. Cînd un om spune, *În toate cazurile anterioare am descoperit anumite calități sensibile legate de anumite puteri ascunse asemănătoare*, și cînd spune: *Calități sensibile asemănătoare vor fi întotdeauna legate de puteri ascunse asemănătoare*, el nu se face vinovat de o tautologie, căci aceste propoziții nu sînt în nici o privință identice. Spuneți că o propoziție este derivată din cealaltă. Dar trebuie să recunoașteți că derivarea nu este intuitivă; ea nu este nici demonstrativă. De ce natură este ea atunci? A spune că se întemeiază pe experiență înseamnă a deschide drumul altor întrebări. Căci toate cunoștințele derivate din experiență presupun, ca temei al lor, că viitorul va semăna cu trecutul și că puteri asemănătoare vor fi legate de calități sensibile asemănătoare. Dacă ar exista vreo bănuială că ar putea să se schimbe mersul naturii și că trecutul nu ar mai fi o regulă pentru viitor, întreaga experiență ar deveni nefolositoare, nemaiputînd să dea naștere nici unei derivări sau concluzii. Este, deci, imposibil ca vreun argument provenit din experiență să dovedească această asemănare a trecutului cu viitorul de vreme ce toate aceste argumente se bazează pe supoziția că acea asemănare există. Să presupunem că pînă acum mersul lucrurilor a fost mereu uniform. Numai acest fapt, fără vreun nou argument sau vreo nouă deducție, nu dovedește că în viitor lucrurile vor continua să fie la fel. În zadar veți pretinde a fi învățat natura corpurilor prin experiența voastră trecută. Natura lor ascunsă și, prin urmare, toate efectele și influența lor se pot schimba fără vreo schimbare în calitățile lor sensibile. Aceasta se întîmplă uneori în ceea ce privește unele obiecte. De ce nu s-ar putea întîmpla aceasta întotdeauna și cu privire la toate obiectele? Ce logică, ce argumentare ne asigură împotriva acestei presupuneri? Practica mea — veți spune —

îmi înlătură îndoielile. Dar atunci nu înțelegeți sensul întrebării mele. Ca om practic mă mulțumesc cu acest răspuns; ca filosof, însă, înzestrat cu o anumită doză de curiozitate, nu voi spune de scepticism, doresc să aflu temeiul acestei derivări. Nici o lectură, și nici o cercetare n-au putut, pînă acum, să-mi înlăture îndoielile sau să mă mulțumească într-o chestiune de o asemenea importanță. Pot oare să fac ceva mai bun decît să înfățișez dificultatea publicului, chiar dacă am, poate, slabe nădejdi de a căpăta o soluție? Cel puțin, în acest fel, vom deveni conștienți de neștiința noastră, chiar dacă nu ne vom spori cunoașterea.

33. Trebuie să recunosc că un om se face vinovat de o aroganță de neiertat cînd conchide că un argument nu există de fapt, numai fiindcă acesta a scăpat cercetării sale. Trebuie, de asemenea, să recunosc că, chiar dacă toți învățații mai multor epoci s-au ostenit fără folos în cercetarea unui anumit subiect, s-ar putea să ne pripim trăgînd în mod categoric concluzia că, prin urmare, subiectul trebuie că depășește puterea oricărei înțelegeri omenești. Chiar dacă examinăm toate sursele cunoașterii noastre și conchidem că ele sînt nepotrivite pentru un asemenea subiect, poate dăinui totuși o bănuială că enumerarea nu a fost completă sau examinarea nu a fost exactă. În ceea ce privește însă subiectul de față, există cîteva considerații care par să înlăture toată această învinuire de aroganță sau bănuiala unei greșeli.

Este sigur că cei mai neștiutori și mărginiți țărani — ba chiar copiii mici și animalele lipsite de rațiune — progresează prin experiență și învață calitățile obiectelor naturale, observînd efectele care rezultă din ele. Cînd un copil a avut senzația de durere la atingerea flăcării unei lumînări, el va avea grijă să nu-și mai apropie mîna de vreo lumînare, așteptîndu-se ca un efect asemănător să ia naștere dintr-o cauză asemănătoare în calitățile ei sensibile și în aparența ei. Dacă afirmați, așadar, că intelectul copilului este condus spre această concluzie printr-o argumentare sau un raționament eu pot să vă cer, pe bună dreptate, să produceți acest argument și nu veți putea avea nici un motiv să respingeți o cerere atît de îndreptățită. Nu puteți spune că argumentarea este neclară și că poate scăpa cercetării voastre, de vreme ce recunoașteți că ea este pe măsura puterilor unui simplu copil. Așadar, dacă ezitați o clipă sau dacă, după ce ați chibzuit,

propuneți vreun argument complicat sau profund, atunci, într-un fel, ați renunțat la problemă și recunoașteți că nu raționamentul este cel ce ne determină să presupunem o asemănare între trecut și viitor și să așteptăm efecte asemănătoare din cauze care sînt în aparență asemănătoare. Aceasta este teza pe care mi-am propus s-o susțin în această secțiune. Dacă am dreptate, nu pretind că am făcut cine știe ce descoperire importantă. Dacă greșesc, atunci trebuie să recunosc că sînt un cărturar foarte nevolnic, de vreme ce nu pot descoperi un argument care se pare că ar fi trebuit să-mi fie binecunoscut cu mult înainte de a fi părăsit leagănul.

Secțiunea V. DEZLEGAREA SCEPTICĂ A ACESTOR ÎNDOIELI

PARTEA I

34. Pasiunea pentru filosofie, ca și aceea pentru religie, pare să atragă după sine neajunsul că, deși scopul ei este îndreptarea moravurilor și stîrpirea viciilor noastre, ea poate servi, printr-o aplicare nesocotită, doar la întărirea unei tendințe predominante, la împingerea spiritului, cu și mai multă hotărîre, spre acea parte care-l *atrage* deja prea mult datorită înclinației și tendinței firii. Este sigur că în timp ce aspirăm spre fermitatea generoasă a înțeleptului și năzuim să limităm plăcerile noastre numai la cele ale spiritului, s-ar putea ca în cele din urmă filosofia noastră să se dovedească, la fel ca cea a lui Epictet sau a altor *stoici*, doar un sistem mai rafinat al egoismului, desprinzîndu-ne astfel, prin argumente raționale, de orice virtute ca și de orice plăceri sociale. În timp ce considerăm cu atenție vanitatea vieții omenești și ne întoarcem toate gîndurile spre deșertăciunea și vremelnicia bogățiilor și a onorurilor, ne măgulim poate, în tot acest timp, doar indolența noastră naturală care, urînd freamătul lumii și truda afacerilor, caută un pretext pentru ratiune ca aceasta să-și acorde sieși îngăduință deplină și necontrolată. Există totuși o specie de filosofie care pare a fi puțin expusă acestui neajuns și aceasta deoarece nu se lovește de nici o pasiune dezordonată a spiritului omenesc și nici nu se amestecă cu vreun afect sau înclinație naturală; aceasta este filosofia academică sau sceptică. Filosofii de orientare academică vorbesc mereu despre îndoiala și suspendarea judecății, despre primejdia determinărilor pripite, despre îngrădirea

strictă a cercetărilor intelectului și despre renunțarea la toate speculațiile care nu se află între granițele vieții obișnuite și ale practicii. Nimic, prin urmare, nu poate fi mai opus inerției nepăsătoare a spiritului, aroganței lui pripite, pretențiilor lui sfidătoare și credulității sale superstițioase decît o asemenea filosofie. Ea înăbușă orice pasiune, în afara dragostei de adevăr, o pasiune care nu este și nu poate fi împinsă niciodată prea departe. Este uimitor, așadar, că această filosofie, care aproape în toate cazurile trebuie să fie nevătămătoare și inocentă, poate fi subiectul atît de multor învinuiri și defăimări neîntemeiate. Dar, poate că tocmai acea împrejurare care o face atît de inocentă este cea care o expune în primul rînd urii și indignării publice. Nemăgulind vreo pasiune dezordonată, ea cîștigă puțini adepți. Opunîndu-se atîtor vicii și nebunii, ea își ridică împotrivă o mulțime de dușmani care o veștejesc ca libertină, profană și contrară religiei.

Nu trebuie nici să ne temem că această filosofie, încercînd să limiteze cercetările noastre la viața obișnuită, ar putea vreodată să răstoarne raționamentele vieții obișnuite și să ducă atît de departe îndoielile ei încît să distrugă orice acțiune, precum și speculația. Natura își va păstra întotdeauna drepturile ei și va precumpăni, în cele din urmă, asupra oricărui raționament abstract. Dacă am conchide, bunăoară, ca în secțiunea premergătoare, că în toate demersurile bazate pe experiență există un pas făcut de spirit care nu este sprijinit pe vreun argument sau activitate a intelectului, nu există nici o primejdie ca aceste raționamente, de care depinde aproape întreaga cunoaștere, să fie afectate vreodată de o astfel de descoperire. Dacă spiritul nu este împins de argumente să facă acest pas, va trebui să fie îndemnat de un alt principiu cu aceeași greutate și autoritate; iar acest principiu își va păstra influența atît timp cît natura omenească va rămîne aceeași. Care ar fi acest principiu, este o întrebare ce merită osteneala cercetării.

35. Să presupunem că un om, înzestrat cu cele mai puternice facultăți ale rațiunii și reflecției, ar fi adus dintr-o dată în această lume; el ar observa, desigur, numaidecît, o succesiune continuă de obiecte și un eveniment urmînd altuia, dar nu va fi capabil să descopere nimic altceva. El nu va fi în stare, la început, să ajungă prin nici un raționament la

ideea de cauză și de efect, deoarece puterile particulare, prin care sînt realizate acțiunile naturale, nu apar niciodată simțurilor; și nici nu este chibzuit să conchidem, numai pentru că un eveniment îl precede, într-un caz, pe altul, că unul este cauza, iar celălalt efectul. Alăturarea lor poate fi arbitrară și întîmplătoare. S-ar putea să nu existe nici un temei pentru a deriva existența unuia din apariția celuilalt. Într-un cuvînt, un asemenea om, dacă nu are mai multă experiență, nu va putea formula niciodată presupuneri sau raționamente cu privire la fapte și nu va putea să se asigure de ceva, dincolo de ceea ce a fost nemijlocit dat memoriei și simțurilor sale.

Să presupunem mai departe că acest om a dobîndit mai multă experiență și a trăit destulă vreme pe lume încît să poată observa că obiecte sau evenimente familiare sînt mereu alăturate. Care va fi urmarea acestei experiențe? El va deriva îndată existența unui obiect din apariția celuilalt. Totuși, el nu a dobîndit prin întreaga sa experiență vreo idee ori cunoaștere a puterii ascunse prin care un obiect dă naștere altuia și nici nu este condus, prin vreun demers rațional, să tragă această concluzie. Și totuși el se vede silit să o tragă. Și chiar dacă ar fi convins că intelectul său nu participă în nici un fel la această operație, el ar continua totuși să gîndească în același fel. Există, așadar, un alt principiu care îl determină să formuleze o asemenea concluzie.

36. Acest principiu este *obișnuința* (custom) sau *deprinderea* (habit). Căci ori de cîte ori repetarea vreunui act sau a vreunei operații particulare produce o înclinație de a reînnoi același act sau operație fără a fi împinși de vreun raționament sau demers al intelectului, noi spunem întotdeauna că această tendință este efectul obișnuinței. Folosind acest cuvînt, nu pretindem să fi dezvăluit temeiul ultim al unei astfel de tendințe. Noi atragem doar atenția asupra unui principiu al naturii omenești care este în mod universal acceptat și care este bine cunoscut prin efectele sale. Probabil că nu putem împinge cercetările noastre mai departe sau să pretindem să determinăm cauza acestei cauze, ci trebuie să ne mulțumim cu el, ca principiu ultim, pe care-l putem stabili, al tuturor concluziilor noastre provenite din experiență. Putem să fim pe deplin mulțumiți că putem merge atît de departe și nu trebuie să ne plîngem de îngustimea facultăților noastre pe motivul că ele nu pot să ne ducă mai departe.

Şi este sigur că propunem aici cel puţin o propoziţie foarte inteligibilă, dacă nu una adevărată, cînd afirmăm că pe baza alăturării statornice a două obiecte — ca de exemplu, căldură şi flacără, greutate şi soliditate — doar obişnuinţa ne determină să-l aşteptăm pe unul după apariţia celuilalt. Ac eastă ipoteză pare să fie chiar singura care explică de ce tragem dintr-o mie de cazuri o concluzie pe care nu sîntem în stare s-o tragem dintr-un singur caz, care nu diferă de ele în nici o privinţă. Raţiunea nu este în stare să explice o asemenea schimbare. Concluziile pe care le tragem din considerarea unui cerc sînt aceleaşi cu cele pe care le-am trage din examinarea tuturor cercurilor din univers. Dar nici un om, văzînd doar un singur corp mişcîndu-se după ce a fost împins de un altul, nu ar putea deduce că oricare alt corp se va mişca după ce va primi un impuls asemănător. Aşadar, toate concluziile din experienţă sînt efecte ale obişnuinţei, şi nu ale raţionării [1].

[1] Nimic nu este mai folositor pentru autori, chiar pentru cei care se ocupă de subiecte *morale*, *politice* sau *fizice*, decît să distingă între *raţiune* şi *experienţă* şi să ţină seama că aceste specii de argumentare sînt pe de-a-ntregul diferite una de cealaltă. Cea dintîi este socotită ca simplu rezultat al exercitării facultăţilor noastre intelectuale care, considerînd *a priori* natura lucrurilor şi examinînd rezultatele ce trebuie să decurgă din operaţiile lor, stabilesc principii determinate ale filosofiei şi ştiinţei. Cea de a doua se presupune că este pe de-a-ntregul derivată din simţuri şi observaţie, prin care învăţăm ceea ce a rezultat de fapt din acţiunea unor obiecte particulare şi sîntem, prin urmare, capabili să derivăm ceea ce va rezulta din ele pentru viitor. Astfel, de exemplu, limitările şi restrîngerile guvernării civile şi necesitatea unei constituţii pot fi apărate fie prin *raţiune*, care, reflectînd asupra slăbiciunii şi coruptibilităţii naturii omeneşti, ne învaţă că nici un om nu poate fi investit, fără riscuri, cu o autoritate nelimitată, fie prin *experienţă* şi istorie, care ne informează despre abuzurile uriaşe pe care, cum s-a văzut, le-a săvîrşit ambiţia în fiecare epocă şi ţară ca urmare a unei atît de nechibzuite încrederi.

Aceeaşi distincţie între raţiune şi experienţă se regăseşte în toate deliberările noastre cu privire la conducerea vieţii în măsura în care omul de stat, generalul, medicul sau negustorul cu experienţă sînt crezuţi şi urmaţi, în timp ce novicele lipsit de practică, ori cu ce talente naturale ar fi înzestrat, este nesocotit şi dispreţuit. Deşi se admite că raţiunea poate produce ipoteze foarte plauzibile cu privire la consecinţele unei anumite conduite particulare, în anumite împrejurări particulare, se poate presupune că ea este imperfectă fără ajutorul experienţei, care este singura capabilă să dea stabilitate şi siguranţă regulilor derivate din studiu şi reflecţie.

Dar în ciuda faptului că această distincţie este acceptată în mod universal în toate situaţiile vieţii, atît în viaţa activă, cît şi în specu-

Obișnuința este, așadar, marea călăuză a vieții. Numai acest principiu face experiența noastră folositoare și ne determină să așteptăm în viitor o desfășurare a evenimentelor asemănătoare cu aceea care a apărut în trecut. Fără influența obișnuinței noi n-am ști absolut nimic despre fapte, în afara a ceea ce se prezintă în mod nemijlocit memoriei și simțurilor. Nu am ști niciodată cum să potrivim mijloacele cu scopurile sau să întrebuințăm puterile noastre naturale în producerea

---

lație, nu voi ezita să declar că ea este, în fond, eronată sau, cel puțin, superficială.

Dacă examinăm acele argumente care, în oricare dintre științele amintite mai sus, sînt presupuse a fi doar rezultate ale raționării și reflecției, vom găsi că ele conduc, în cele din urmă, la un principiu general sau la o concluzie pentru care nu putem stabili nici un temei în afara observației și experienței. Singura diferență dintre ele și acele reguli care sînt considerate în mod obișnuit drept rezultat al experienței pure este aceea că primele nu pot fi stabilite fără vreun proces de gîndire și fără o anumită reflecție asupra a ceea ce am observat, necesare pentru a deosebi împrejurările și a trage concluzii, pe cînd în ultimele, evenimentul cunoscut prin experiență este în mod exact și pe deplin identic cu ceea ce noi derivăm drept rezultat al unei anumite situații particulare. Istoria domniei lui TIBERIUS sau NERO ne face să ne temem de o tiranie asemănătoare dacă monarhii noștri ar fi eliberați de restricțiile legilor și parlamentelor. Dar chiar și observarea oricărei înșelătorii sau cruzimi în viața particulară ajunge pentru a ne trezi, dacă reflectăm puțin, aceeași teamă. Căci ea servește ca exemplu al corupției naturii omenești și ne arată primejdia la care ne expunem acordînd o deplină încredere unei ființe omenești. În ambele cazuri, experiența este în cele din urmă fundamentul deducțiilor și concluziilor noastre.

Nu există nici un om, oricît de tînăr și de lipsit de experiență ar fi, care să nu-și fi format prin observație multe reguli generale și juste cu privire la treburile omenești și la conducerea vieții. Trebuie să recunoaștem însă că, atunci cînd un om ajunge să le aplice, el va fi foarte supus greșelii, pînă ce atît trecerea timpului cît și alte experiențe nu vor lărgi aceste reguli și îl vor învăța folosirea și aplicarea lor potrivită. În toate situațiile și întîmplările există multe împrejurări particulare și aparent neînsemnate pe care nici chiar omul cel mai înzestrat nu este dintru început în stare să le vadă, deși de ele depinde pe de-a-ntregul justețea concluziilor și, prin urmare, prudența purtării sale. Fără a mai aminti că la un tînăr începător observațiile cu caracter general și regulile nu apar întotdeauna în momentul potrivit și nici nu pot fi aplicate imediat cu calmul și discernămîntul ce sînt de dorit. Adevărul este că un gînditor neexperimentat nu ar mai fi cîtuși de puțin un gînditor dacă ar fi cu totul lipsit de experiență; și dacă acordăm oricui acest calificativ, îi dăm doar un sens relativ, presupunînd că el are experiență într-un grad mai mic și mai imperfect.

vreunui efect. Ar fi sfîrşitul oricărei acţiuni ca şi al celei mai bune părţi din speculaţiile noastre.

37. Dar aici ar fi potrivit să observăm că, deşi concluziile noastre din experienţă ne poartă dincolo de ceea ce ne dau memoria şi simţurile noastre, asigurîndu-ne în ceea ce priveşte faptele ce s-au petrecut în locurile cele mai depărtate şi în epocile cele mai îndepărtate, totuşi anumite fapte de la care plecăm pentru a trage aceste concluzii trebuie să fie întotdeauna prezente simţurilor sau memoriei. Un om care ar descoperi într-un ţinut pustiu vestigiile unor clădiri impozante ar conchide că acel ţinut a fost stăpînit în vremuri străvechi de locuitori civilizaţi. Dar, dacă nimic din toate acestea nu i s-ar fi înfăţişat, nu ar fi putut formula niciodată o astfel de concluzie. Noi aflăm din istorie de evenimentele epocilor trecute dar, în acest caz, trebuie să studiem volumele în care este conţinută această instrucţie şi apoi să mergem de la o mărturie la alta, pînă cînd ajungem la martorii oculari şi spectatorii acestor îndepărtate evenimente. Într-un cuvînt, dacă nu pornim de la vreun fapt prezent memoriei şi simţurilor, raţionamentele noastre vor fi pur ipotetice şi, oricum ar fi legate verigile particulare unele cu altele, întregul lanţ al deducţiilor nu va avea nimic pentru a-l susţine şi noi nu vom putea ajunge vreodată cu ajutorul lui la cunoaşterea vreunei existenţe reale. Dacă vă întreb de ce acordaţi încredere unui fapt pe care îl relataţi, va trebui să-mi daţi un temei oarecare şi acest temei va fi un alt fapt, legat cu acesta. Dar de vreme ce nu puteţi proceda în acest fel *in infinitum*, va trebui să vă opriţi, în cele din urmă, la un fapt care vă este prezent memoriei sau simţurilor sau va trebui să recunoaşteţi că credinţa voastră este pe de-a-ntregul neîntemeiată.

38. Care este, acum, concluzia întregii discuţii? Ea este una simplă, deşi, trebuie recunoscut, destul de îndepărtată de teoriile obişnuite ale filosofiei. Orice credinţă (belief) cu privire la fapte sau existenţa reală provine numai dintr-un obiect oarecare prezent memoriei sau simţurilor, şi dintr-o alăturare obişnuită între acesta şi un alt obiect oarecare. Sau, cu alte cuvinte, găsindu-se în multe cazuri că două feluri de obiecte — flacără şi căldură, zăpadă şi frig — au fost întotdeauna legate între ele, atunci, dacă flacăra sau zăpada se vor prezenta din nou simţurilor, spiritul este îndemnat de obişnuinţă să se aştepte la căldură sau la frig şi să *creadă* că

o astfel de calitate există şi ni se va dezvălui la o examinare mai atentă. Această credinţă este rezultatul necesar al punerii spiritului în asemenea împrejurări. Este o operaţie a sufletului tot atît de inevitabilă într-o asemenea situaţie ca şi sentimentul iubirii, cînd ni se face binele, sau al duşmăniei, cînd ni se face răul. Toate aceste operaţii sînt un fel de instincte naturale, pe care nici un raţionament sau demers al gîndirii şi intelectului nu sînt în măsură nici să le producă, nici să le preîntîmpine.

Ajunşi în acest punct, ne-ar fi îngăduit să ne oprim în cercetările noastre filosofice. În multe privinţe nu vom putea face niciodată vreun singur pas mai departe şi în toate privinţele trebuie să terminăm, în cele din urmă, aici, după cele mai sîrguincioase şi profunde cercetări. Dar curiozitatea noastră va fi de iertat, poate chiar lăudabilă, dacă ea ne va conduce spre încă alte cercetări şi ne va face să examinăm mai exact natura acestei *credinţe* şi a *alăturării obişnuite* din care ea derivă. În acest fel am putea găsi unele explicaţii şi analogii care îi vor satisface cel puţin pe acei care iubesc ştiinţele abstracte şi pot fi delectaţi cu speculaţii, care, oricît ar fi ele de exacte, pot cuprinde, totuşi, un dram de îndoială şi nesiguranţă. Cît priveşte cititorii cu alte gusturi, partea ce rămîne din această secţiune nu este scrisă pentru ei, iar cercetările ce urmează pot fi bine înţelese, dacă ea va fi lăsată la o parte.

PARTEA a II-a

39. Nimic nu este mai liber decît imaginaţia omului; şi, deşi ea nu poate depăşi acel fond originar al ideilor furnizate de simţurile interne şi externe, ea are o putere nelimitată de a amesteca, combina, separa şi împărţi aceste idei, dînd naştere unei mari varietăţi de ficţiuni şi viziuni. Ea poate născoci un şir de evenimente care să aibă toate aparenţele realităţii, le poate atribui un loc anume în timp şi spaţiu, le poate concepe ca existente şi le poate zugrăvi în toate amănuntele ce aparţin unui fapt istoric în care crede cu cea mai mare siguranţă. În ce constă, deci, diferenţa între o astfel de ficţiune şi o credinţă? Ea nu stă pur şi simplu într-o anumită idee ce se adaugă acesteia din urmă, astfel încît să forţeze asentimentul nostru, ceva ce lipseşte oricărei ficţiuni cunoscute. Căci întrucît spiritul are putere asupra

tuturor ideilor sale, el ar putea adăuga după plac această idee particulară oricărei ficțiuni și, prin urmare, ar fi liber să creadă orice dorește. Or, prin experiența zilnică aflăm tocmai contrariul. În reprezentarea noastră, putem să legăm capul unui om de corpul unui cal, dar nu este în puterea noastră să credem că un astfel de animal a existat vreodată în mod real.

Urmează, așadar, că diferența dintre *ficțiune* și *credință* constă dintr-un anumit sentiment sau simțământ care se adaugă celei din urmă, iar nu celei dintîi, simțământ care nu depinde de voință și nu poate fi produs după plac. El trebuie să fie provocat de natură, ca toate celelalte sentimente; și trebuie să ia naștere din situația particulară în care spiritul se află în orice împrejurări determinate. Ori de cîte ori un obiect se prezintă memoriei sau simțurilor, el conduce imediat imaginația, prin forța obișnuinței, să-și reprezinte obiectul care este de obicei legat de el, iar această reprezentare este însoțită de un simțământ sau sentiment diferit de reveriile vagi ale fanteziei. În aceasta constă întreaga natură a credinței. Căci după cum nu există nici un fapt în care să credem așa de ferm încît să nu putem concepe contrariul său, tot așa între ideea căreia îi acordăm consimțământul nostru și cea pe care o respingem nu ar exista nici o diferență dacă nu ar fi un anumit sentiment care o deosebește pe una de cealaltă. Dacă văd o bilă de biliard mișcîndu-se spre alta, pe o masă netedă, îmi voi putea reprezenta cu ușurință oprirea ei după atingerea cu cealaltă. Această reprezentare nu conține nici o contradicție, dar simțământul care i se asociază este foarte diferit de acela care însoțește reprezentarea impulsului și a comunicării mișcării de la o bilă la alta.

40. Dacă încercăm să dăm o *definiție* acestui simțământ vom găsi poate că aceasta este o sarcină foarte grea, dacă nu chiar imposibilă; este ca și cum ne-am strădui să definim senzația frigului sau afectul mîniei unei ființe care nu a avut niciodată asemenea simțăminte. Numele adevărat, potrivit și propriu al acestui simțământ este credință, și nimănui nu i este neclar înțelesul acestui termen, deoarece orice om, în orice moment, este conștient de sentimentul reprezentat prin el. Cu toate acestea, nu este nepotrivit să încercăm o *descriere* a acestui sentiment, în speranța că am putea

ajunge în acest fel la cîteva analogii care să poată contribui la mai buna lui explicaţie. Zic, deci, că o credinţă nu este nimic altceva decît o reprezentare mai intensă, mai vie, mai viguroasă, mai fermă şi mai stabilă a unui obiect, decît ceea ce imaginaţia singură este vreodată în stare să atingă. Această varietate a termenilor, care poate părea atît de nefilosofică, urmăreşte doar să exprime acest act al spiritului care face ca realităţile, sau ceea ce este luat drept realitate, să fie mai prezente pentru noi decît ficţiunile, să aibă o greutate mai mare în gîndire şi o influenţă superioară asupra afectelor şi a imaginaţiei. Presupunînd că sîntem de acord în fond, este de prisos să discutăm despre termeni. Imaginaţia are putere asupra tuturor ideilor ei, le poate lega, amesteca, şi schimba în toate felurile posibile. Ea poate să-şi reprezinte obiecte fictive cu toate determinările de loc şi timp, le poate înfăţişa ochilor noştri într-un anumit fel, în culorile lor adevărate, întocmai aşa cum ar fi putut exista. Dar, deoarece este imposibil ca această facultate a imaginaţiei să poată atinge vreodată prin ea însăşi credinţa, este evident că aceasta din urmă constă nu atît în natura particulară a ideilor sau ordinea lor, ci în *modul* cum sînt ele reprezentate şi cum le *simte* spiritul. Recunosc că acest simţămînt sau mod de reprezentare nu poate fi explicat în mod perfect. Putem întrebuinţa cuvinte care exprimă ceva apropiat. Numele său adevărat şi propriu, însă, aşa după cum am observat înainte, este *credinţa*, un termen pe care fiecare îl înţelege îndeajuns în viaţa de fiecare zi. Iar în filosofie nu putem merge mai departe de afirmaţia că o *credinţă* este ceva simţit de spirit, şi anume ceva ce deosebeşte ideile judecăţii de ficţiunile imaginaţiei. Ea conferă ideilor mai multă greutate şi influenţă, le face să pară de mai mare însemnătate, le întipăreşte în spirit, face din ele principiul ce stăpîneşte acţiunile noastre. De exemplu, ascult acum vocea unei persoane cunoscute, iar sunetul vine ca din încăperea alăturată. Această impresie a simţurilor mele îmi îndreaptă imediat gîndul spre această persoană şi spre toate obiectele care o înconjoară. Mi le zugrăvesc mie însumi ca existînd în prezent, cu aceleaşi calităţi şi relaţii pe care ştiam mai înainte că le au. Aceste idei pun stăpînire cu mai multă repeziciune pe spiritul meu decît idei despre un castel fermecat. Ele sînt resimţite astfel şi au, în toate privinţele, o mai

mare influenţă, cînd este vorba să provoace plăcere sau durere, bucurie sau mîhnire.

Să considerăm, deci, această doctrină în întregul ei şi să admitem că sentimentul credinţei nu este nimic altceva decît un mod de reprezentare mai intens şi mai stabil decît acela ce însoţeşte simplele ficţiuni ale imaginaţiei, şi că acest *mod* de reprezentare provine din alăturarea obişnuită a obiectului cu ceva prezent în memorie sau în simţuri. Acceptînd aceste presupuneri, cred că nu va fi greu să găsim alte operaţii asemănătoare ale spiritului şi să reducem aceste fenomene la principii încă şi mai generale.

41. Am observat deja că natura a stabilit conexiuni între idei particulare şi că de îndată ce o idee se iveşte în gîndirea noastră, ea introduce ideea legată de ea, atrăgîndu-ne atenţia asupra acesteia printr-o mişcare uşoară şi insesizabilă. Aceste principii ale conexiunii sau asociaţiei, pe care le-am redus la trei, şi anume: *asemănare*, *contiguitate* şi *cauzalitate* sînt singurele legături ce unesc gîndurile noastre unele cu altele şi dau naştere acelei desfăşurări regulate a reflecţiei sau conversaţiei, care, într-un grad mai mare sau mai mic, se întîlneşte la toţi oamenii. Aici se ridică acum o întrebare de care va depinde dezlegarea problemei în faţa căreia ne găsim: Se întîmplă, oare, în cazul tuturor acestor relaţii, ca, dacă unul dintre obiecte se oferă simţurilor sau memoriei, spiritul să nu fie numai condus spre reprezentarea obiectului care este legat de el, ci să ajungă la o reprezentare mai stabilă şi mai puternică despre el decît aceea pe care ar fi fost în stare s-o atingă altfel? Acesta pare să fie cazul cu acea credinţă care ia naştere din relaţia cauzei cu efectul. Şi dacă situaţia este aceeaşi cu celelalte relaţii sau principii ale asociaţiilor, aceasta poate fi stabilită drept o lege generală, care acţionează în toate operaţiile spiritului.

Putem, deci, observa ca un prim fapt, din punctul de vedere al scopului nostru actual, că, privind portretul unui prieten absent, reprezentarea noastră despre el este, în mod evident, însufleţită prin relaţia de *asemănare* şi că fiecare emoţie pe care o produce această reprezentare, fie de bucurie, fie de durere, primeşte o nouă forţă şi vigoare. La producerea acestui efect concurează atît o relaţie, cît şi o impresie actuală. Dacă portretul nu ar semăna prietenului sau cel puţin dacă n-ar fi urmărit să-l reprezinte, el nu ne-ar fi

condus niciodată gîndirea înspre el. Şi dacă tabloul ar fi absent ca şi persoana, deşi spiritul ar putea trece de la gîndul unuia la cel al altuia, el va simţi că reprezentarea lui a fost mai degrabă slăbită decît întărită prin această trecere. Resimţim o plăcere privind tabloul unui prieten dacă acesta este aşezat în faţa noastră; dar dacă tabloul este îndepărtat, vom prefera să-l considerăm pe prietenul nostru în mod direct decît în oglinda unei imagini care este deopotrivă îndepărtată şi ştearsă.

Ceremoniile religiei romano-catolice pot fi considerate ca exemple de aceeaşi natură. Adepţii acestei superstiţii apără de obicei idolatriile care li se impută prin aceea că ei simt efectul binefăcător al acelor mişcări, atitudini şi acţiuni exterioare în întărirea evlaviei lor şi în înviorarea entuziasmului, care ar fi slăbit dacă ar fi fost îndreptate în întregime spre obiecte îndepărtate şi imateriale. Ne exteriorizăm, spun ei, obiectele credinţei noastre în simboluri şi imagini sensibile făcîndu-ni-le astfel mai prezente prin acţiunea nemijlocită a acestor simboluri decît am putea s-o facem numai printr-o considerare intelectuală şi prin contemplaţie. Obiectele sensibile au întotdeauna o mai mare influenţă asupra închipuirii decît oricare altele; şi această influenţă o transmit cu uşurinţă acelor idei cu care sînt legate şi cărora le seamănă. Din aceste obiceiuri şi din acest raţionament voi deduce doar că acţiunea asemănării în însufleţirea ideilor este foarte obişnuită; şi deoarece în fiecare caz o asemănare şi o impresie actuală trebuie să se întîlnească, ni se oferă un număr mare de experienţe pentru a dovedi realitatea principiului mai înainte amintit.

42. Putem întări aceste experienţe cu altele de un fel deosebit, considerînd efectele *contiguităţii*, ca şi pe cele ale *asemănării*. Este sigur că distanţa micşorează forţa fiecărei reprezentări şi că, dacă ne apropiem de un anumit obiect, chiar dacă el însuşi nu se oferă simţurilor noastre, el acţionează asupra spiritului cu o influenţă ce se apropie de cea a unei impresii nemijlocite. Gîndirea oricărui obiect conduce de îndată spiritul spre cele cu care el este în contiguitate, şi numai prezenţa reală a unui obiect îl va conduce cu o vivacitate superioară. Cînd mă aflu la cîteva mile de casă, ceea ce este legat de ea mă mişcă mai mult decît atunci cînd mă aflu la o depărtare de două sute de leghe. Dar chiar şi la acea

distanță, reflecția asupra oricărui lucru aflat în vecinătatea prietenilor mei sau a familiei produce în mod natural o idee despre ei. Dar, în acest din urmă caz, ambele obiecte ale spiritului sînt idei și, cu toate că trecerea de la unul la altul este una ușoară, această trecere singură nu este în măsură să dea o vivacitate superioară vreuneia dintre idei, lipsind o impresie nemijlocită [1].

43. Nimeni nu se poate îndoi că relația cauzală are aceeași influență ca și celelalte două relații, cele ale asemănării și contiguității. Oamenii superstițioși sînt ahtiați după moaștele sfinților și ale oamenilor cucernici din același motiv pentru care ei caută simboluri și imagini de natură să le însuflețească cucernicia și să le dea o idee mai familiară și mai puternică despre acele vieți exemplare pe care ei doresc să le imite. Este, însă, limpede că una dintre cele mai bune relicve pe care și le poate procura un credincios ar fi un obiect

[1] „Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acoperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eoeum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem accepiums primus hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina.“ (Cicero, *De Finibus*, Lib. V.)

Zice (Piso): „Voi spune oare că ni s-a dat nouă prin natură sau printr-o greșeală oarecare ca, atunci cînd vedem locurile pe care am aflat că le-au frecventat mult bărbații vrednici de a fi amintiți, să fim mișcați mai degrabă decît atunci cînd auzim prezentarea faptelor lor ori cînd citim ceva scris de ei? În orice caz, astfel sînt mișcat eu acum. Căci îmi vine în minte Platon, despre care am aflat că a fost cel dintîi care a obișnuit să întrețină dezbateri de idei aici. Aceste grădini din apropiere îmi evocă nu numai amintirea lui, ci parcă mi-l aduc înaintea ochilor. Aici au purtat dezbateri Speusippus și Xenocrates și învățăcelul acestuia, Polemo, care a șezut chiar în acest loc pe care îl vedem. Ba chiar, văzînd curia noastră (mă refer la Hostilia, nu la cea nouă, care mi se pare mai mică acum, după ce am mărit-o), obișnuiam să mă gîndesc la Scipio, la Cato, la Laelius, mai ales la bunicul nostru. Atît de mare este puterea de evocare a locurilor, încît nu fără rost s-ar putea crea pe baza lor o artă a memoriei.“ (Cicero, *Despre scopuri*, cartea V.)

lucrat de mîinile unui sfînt; și dacă hainele și uneltele sale vor fi considerate vreodată în această lumină, este pentru că ele s-au aflat cîndva la dispoziția lui și au fost întrebuințate și atinse de el. Din acest punct de vedere, ele trebuie să fie considerate drept efecte imperfecte și ca fiind legate de el printr-un lanț cauzal mai scurt decît oricare altul, prin care cunoaștem realitatea existenței sale.

Să presupunem că ne-ar fi fost prezentat fiul unui prieten care a murit de mult sau este absent; este clar că acest obiect ne-ar redeștepta de îndată ideea corelativă reînviind toate intimitățile și familiaritățile trecute, în culori mai vii decît ne-ar fi apărut altfel. Acesta este un alt fenomen care pare să dovedească principiul amintit mai sus.

44. Putem observa că, în aceste fenomene, credința în existența obiectului corelat este întotdeauna presupusă, căci fără ea, relația nu ar putea avea nici un efect. Influența tabloului presupune că noi *credem* că prietenul nostru a existat odată. Vecinătatea casei nu ne poate stîrni niciodată idei despre casă fără ca noi să *credem* că ea există în mod real. Acum, ceea ce eu afirm este că această credință, acolounde se întinde dincolo de memorie sau de simțuri este de aceeași natură și ia naștere din cauze asemănătoare cu acea tranziție a gîndului și vivacitate a modului de reprezentare explicate aici. Dacă arunc o bucată de lemn uscat în foc, spiritul meu este de îndată condus să gîndească că el va mări flacăra și nu că o va stinge. Această trecere a gîndului de la cauză la efect nu provine din rațiune. Ea își trage rădăcinile în întregime din obișnuință și experiență. Și cum pornește de la un obiect prezent simțurilor, ea face ca ideea sau reprezentarea focului să fie mai puternică și mai vie decît orice reverie dezlînată, schimbătoare, a imaginației. Acea idee ia naștere de îndată. Gîndirea se mișcă numaidecît spre ea, înzestrînd-o cu toată acea forță de reprezentare care este derivată din impresia prezentă simțurilor. Cînd o sabie este îndreptată spre pieptul meu, nu mă mișcă oare ideea rănirii și a durerii mai puternic decît atunci cînd mi se oferă un pahar cu vin, chiar dacă această reprezentare s-ar putea ivi, din întîmplare, după apariția acestui din urmă obiect? Dar ce anume poate produce, în toată această situație, o reprezentare atît de puternică, dacă nu un obiect prezent și o trecere obișnuită spre ideea unui alt obiect, pe care am fost obișnuiți să-l

alăturăm primului. Aceasta este întreaga acțiune a spiritului, în toate concluziile noastre cu privire la fapte și existență, și este o satisfacție să găsim anumite asemănări prin care să poată fi explicată. Trecerea de la un obiect prezent dă, în toate cazurile, putere și trăinicie ideii care este legată de el.

Există deci, aici, un fel de armonie prestabilită între cursul naturii și succesiunea ideilor noastre. Și cu toate că puterile și forțele prin care este condusă cea dintîi ne sînt în întregime necunoscute, vedem totuși că gîndurile și ideile noastre merg în același sens cu celelalte lucrări ale naturii. Obișnuința este acel principiu prin care s-a realizat această corespondență atît de necesară menținerii speciei noastre și reglării comportării noastre în fiecare împrejurare și întîmplare a vieții omenești. Dacă prezența unui obiect nu ar fi stîrnit de îndată ideea acelor obiecte alăturate în mod obișnuit lui, întreaga noastră cunoaștere ar fi trebuit să se mărginească la domeniul îngust al memoriei și simțurilor și noi nu am fi fost niciodată în stare să potrivim mijloacele scopurilor sau să ne întrebuințăm puterile naturale, fie pentru a face bine, fie pentru a ocoli răul. Aceia care găsesc plăcere în descoperirea și contemplarea *cauzelor finale* au aici un cîmp larg în care își pot exercita uimirea și admirația.

45. Ca o altă confirmare a teoriei de mai sus, voi adăuga că dat fiind că această operație a spiritului, prin care derivăm efecte asemănătoare din cauze asemănătoare și *vice versa*, este atît de esențială pentru supraviețuirea tuturor făpturilor omenești, nu este probabil ca ea să fie încredințată deducțiilor înșelătoare ale rațiunii noastre. Aceasta este înceată în operațiile ei, nu apare deloc în timpul primilor ani ai copilăriei și este, în cel mai bun caz, foarte expusă erorii și greșelii, la orice vîrstă sau în orice perioadă a vieții omenești. Este mai conform cu înțelepciunea obișnuită a naturii, ca o activitate atît de necesară a spiritului să fie asigurată, prin vreun instinct sau vreo tendință mecanică, ce se pot sustrage greșelii în operațiile lor, se pot arăta odată cu primele începuturi ale vieții și gîndirii și pot fi independente de toate deducțiile laborioase ale intelectului. Așa cum natura ne-a învățat să ne întrebuințăm membrele, fără a ne da cunoașterea mușchilor și nervilor prin care ele sînt mișcate, tot astfel ea a sădit în noi un instinct care conduce gîndirea într-o

direcție care se află în acord cu cea pe care a stabilit-o pentru obiectele exterioare, deși nu cunoaștem acele puteri și forțe de care depind, în întregime, mersul și succesiunea constante ale obiectelor.

Secțiunea VI. DESPRE PROBABILITATE[1]

46. Chiar dacă ceva de felul *Întîmplării* nici nu există pe lume, necunoașterea de către noi a cauzei reale a unui eveniment are aceeași influență asupra intelectului și dă naștere unei specii asemănătoare de credință sau opinie.

Există, cu siguranță, o probabilitate, care ia naștere dintr-o superioritate a cazurilor favorabile uneia din părți. Și pe măsură ce această superioritate crește, depășind cazurile opuse, probabilitatea crește în mod proporțional dînd naștere unui grad încă și mai înalt de credință sau acord față de acea parte la care descoperim superioritatea. Dacă un zar ar fi însemnat cu o cifră sau un număr de puncte pe patru dintre fețe și cu altă cifră sau număr de puncte pe cele două fețe care rămîn, ar fi mai probabil să iasă prima cifră decît ultima; iar dacă ar avea o mie de fețe însemnate în același fel și numai una în mod diferit, probabilitatea ar fi mult mai mare și credința noastră sau așteptarea ca evenimentul să se producă vor fi mai statornice și mai sigure. Acest curs al gîndului sau al raționamentului poate părea banal și evident; dar celor care îl examinează mai îndeaproape, le-ar putea oferi, poate, substanță pentru unele reflecții interesante.

Pare evident că, atunci cînd spiritul caută să prevadă evenimentul care ar putea rezulta din aruncarea unui asemenea zar, el consideră căderea fiecărei fețe ca fiind la fel de probabilă. Și aceasta este însăși natura întîmplării: să facă toate evenimentele particulare, a căror posibilitate o conține

[1] Dl. Locke împarte toate argumentele în demonstrative și probabile. Dacă acceptăm acest fel de a vedea, trebuie să spunem că este numai probabil că toți oamenii trebuie să moară, sau că soarele va răsări mîine. Dar pentru a adapta mai bine limbajul nostru vorbirii curente, ar trebui să împărțim argumentele în *demonstrații*, *probe* și *probabilități* (demonstrations, proofs and probabilities). Prin probe înțelegînd acele argumente întemeiate pe experiență care nu lasă nici un loc pentru îndoială sau împotrivire.

în sine, în întregime egale. Dacă însă spiritul descoperă că la producerea unui eveniment contribuie un număr mai mare de feţe decît la producerea altuia, el va fi condus mai frecvent către acel eveniment şi îl va întîlni mai des, atunci cînd cîntăreşte diferitele posibilităţi sau eventualităţi de care depinde rezultatul ultim. Această coincidenţă a mai multor observaţii asupra unui anumit eveniment dă naştere imediat, printr-un inexplicabil mecanism al naturii, sentimentului de credinţă şi dă acelui eveniment preponderenţă asupra opusului său, care este sprijinit de un număr mai mic de observaţii şi se prezintă mai puţin frecvent spiritului. Dacă admitem că credinţa nu este nimic altceva decît o reprezentare mai puternică şi mai fermă a unui obiect decît aceea care însoţeşte simplele ficţiuni ale imaginaţiei, s-ar putea, într-o anumită măsură, da socoteală de această operaţie. Întîlnirea mai multor observaţii imprimă ideea mai puternic în imaginaţie, îi dă o forţă şi o vigoare superioare, face influenţa sa asupra pasiunilor şi afectelor mai bine simţită şi, într-un cuvînt, dă naştere acelei încrederi sau siguranţe care constituie însăşi esenţa credinţei şi opiniei.

47. Cît priveşte probabilitatea cauzelor, situaţia este aceeaşi ca şi în cazul probabilităţii întîmplărilor. Există cauze care se comportă cu totul uniform şi constant în ceea ce priveşte producerea unui anume efect; şi nu s-a găsit încă nici un caz în care ele să dea greş sau să acţioneze în mod neregulat. Întotdeauna focul a ars iar apa a sufocat orice fiinţă omenească. Producerea mişcării prin impuls şi gravitaţie este o lege universală care nu a admis, pînă acum, nici o excepţie. Dar există alte cauze, care s-au dovedit a fi mai neregulate şi mai nesigure; nici că s-a dovedit reventul întotdeauna purgativ, şi nici opiul întotdeauna somnifer pentru cel care a folosit aceste leacuri. Este adevărat, atunci cînd o cauză dă greş în producerea efectului ei obişnuit, filosofii nu atribuie aceasta unei neregularităţi proprii naturii, ci presupun că unele cauze ascunse din alcătuirea specifică a părţilor au împiedicat acţiunea ei. Cu toate acestea, raţionamentele noastre şi concluziile privitoare la eveniment sînt aceleaşi ca şi în cazul în care acest principiu n-ar exista. Fiind deter-

minați de obișnuință să extindem experiența trecută asupra viitorului în toate deducțiile noastre, ori de cîte ori trecutul a fost în întregime regulat și uniform, noi așteptăm un eveniment cu cea mai mare siguranță și nu lăsăm loc pentru nici o presupunere contrară. Dar acolo unde s-a găsit că efectele diferite urmează din cauze care sînt *în aparență* cu totul asemănătoare, toate aceste efecte variate trebuie să apară spiritului în extinderea experienței trecute asupra viitorului și să fie luate în considerare atunci cînd determinăm probabilitatea evenimentului. Deși acordăm preferință la ceea ce s-a dovedit a avea loc în mod obișnuit și credem că acesta este efectul care se va produce, nu trebuie să trecem cu vederea celelalte efecte, ci trebuie să atribuim fiecăruia din ele o anumită greutate și autoritate, în proporția în care l-am găsit a fi mai mult sau mai puțin frecvent. Este mai probabil, în aproape orice țară din Europa, ca în ianuarie să fie cîteodată ger, decît ca vremea să rămînă blîndă de-a lungul întregii luni, deși această probabilitate variază cu trecerea de la un climat la altul și se apropie de certitudine în ținuturile nordice. Aici apare deci evident că, atunci cînd extindem experiența trecută asupra viitorului pentru a determina efectul care va rezulta dintr-o cauză, noi transferăm toate diferitele evenimente în aceeași proporție în care au apărut ele în trecut și îl gîndim pe unul că s-ar fi produs bunăoară de o sută de ori, pe altul de zece ori și pe altul o dată. Deoarece un mare număr de observații asupra unui eveniment coincid aici, ele îl întăresc și îl confirmă în imaginație, dînd naștere acelui sentiment pe care îl numim *credință*, și acordă obiectului său preferință asupra evenimentului contrar, care nu este sprijinit de un număr egal de experiențe și nu se prezintă la fel de frecvent gîndului atunci cînd extindem experiența trecută asupra viitorului. Încerce oricine să dea socoteală de această operație a spiritului pe baza oricăruia dintre sistemele filosofice recunoscute și va deveni conștient de dificultate. În ceea ce mă privește, mă voi considera mulțumit dacă sugestiile de față vor stîrni interesul filosofilor și le vor atrage atenția cît de neîndestulător are sînt toate teoriile comune în tratarea unor subiecte atît de interesante și de înalte.

Secţiunea VII. DESPRE IDEEA DE CONEXIUNE NECESARĂ

PARTEA I

48. Marele avantaj al ştiinţelor matematice asupra celor morale constă în aceea că ideile primelor, fiind sensibile, sînt întotdeauna clare şi bine determinate; cea mai mică distincţie între ele este imediat percepută şi aceiaşi termeni exprimă mereu aceleaşi idei, fără ambiguitate sau variaţie. Un oval nu este niciodată luat drept cerc, nici o hiperbolă drept o elipsă. Triunghiul isoscel şi cel scalen sînt delimitate prin graniţe mai exacte decît viciul şi virtutea, dreptatea şi nedreptatea. Dacă un termen este definit în geometrie, spiritul înlocuieşte deîndată, de la sine, în toate ocaziile, termenul definit cu definiţia. Şi chiar atunci cînd nu se foloseşte nici o definiţie, obiectul însuşi poate fi înfăţişat simţurilor şi în acest fel poate fi înţeles în mod ferm şi clar. Dar stările mai subtile ale spiritului, operaţiile intelectului, diversele agitaţii ale pasiunilor, deşi sînt de fapt distincte în ele însele, ne scapă cu uşurinţă, atunci cînd sînt supuse reflecţiei, şi nici că stă în puterea noastră să rechemăm în amintire obiectul original, la fel de des cum am avut posibilitatea de a-l observa. În acest fel ambiguitatea se introduce treptat în raţionamentele noastre. Obiectele asemănătoare sînt luate uşor drept unul şi acelaşi, iar concluzia se îndepărtează, pînă la urmă, foarte mult de premise.

Se poate, totuşi, afirma fără ezitare că, dacă vom considera aceste ştiinţe mai îndeaproape, avantajele şi dezavantajele lor aproape că se compensează unele pe celelalte, reducînd toate aceste ştiinţe la o stare de egalitate. Dacă spiritul reţine, cu mai mare uşurinţă, ideile geometriei în mod clar şi bine determinat, el trebuie să desfăşoare un lanţ de raţionamente mult mai lung şi mai întortochiat şi să compare idei mult mai îndepărtate una de alta, pentru a ajunge la adevărurile mai greu de înţeles ale acestei ştiinţe. Şi dacă ideile morale pot să cadă în obscuritate şi confuzie, atunci cînd lipseşte o grijă deosebită, raţionamentele sînt întotdeauna mult mai scurte în aceste cercetări, iar paşii intermediari, care duc la concluzie, mult mai puţini decît în ştiinţele care tratează despre cantitate şi număr. De fapt,

abia dacă există la Euclid vreo propoziție atît de simplă încît să nu conste în mai multe părți decît se pot găsi în orice raționament moral ce nu ajunge la himere și închipuiri. Acolo unde reușim să urmărim principiile spiritului omenesc de-a lungul cîtorva trepte putem fi foarte satisfăcuți de progresul făcut, dacă luăm în considerare cît de curînd pune natura stavilă cercetărilor noastre privitoare la cauze, silindu-ne să ne recunoaștem ignoranța. Principalul obstacol în calea înaintării noastre în științele morale sau metafizice (the moral or metaphysical sciences) este, așadar, obscuritatea ideilor și ambiguitatea termenilor. Cea mai de seamă greutate în matematici este lungimea raționamentelor și întinderea gîndului cerut pentru formularea unei concluzii. Și, poate, progresul nostru în științele naturii (natural philosophy) este întîrziat, în principal, de lipsa experiențelor și fenomenelor potrivite, care sînt adesea descoperite din întîmplare și nu pot fi întotdeauna găsite, cînd sînt cerute, nici chiar prin cea mai sîrguincioasă și precaută cercetare. Cum științele morale par să fi înaintat, pînă acum, mai puțin decît geometria sau fizica, putem trage concluzia că, dacă există vreo diferență în această privință între aceste științe, înseamnă că greutățile ce întîrzie progresul celor dintîi cer, pentru a fi depășite, o preocupare și o capacitate superioare.

49. Dintre ideile care apar în metafizică nici unele nu sînt mai obscure și mai nesigure decît cele de *putere*, *forță*, *energie* sau *conexiune necesară* despre care este în fiecare moment necesar să tratăm în toate cercetările noastre. Ne vom strădui, de aceea, în această secțiune, să fixăm, dacă este posibil, înțelesul precis al acestor termeni și să înlăturăm astfel o parte din acea obscuritate, care este atît de mult deplînsă în această ramură a filosofiei.

Se pare că un principiu care nu mai comportă multe discuții este acela că toate ideile noastre nu sînt nimic altceva decît cópii ale impresiilor noastre, sau, cu alte cuvinte, că ne este imposibil să ne *gîndim* la un lucru ce nu a fost mai înainte *simțit*, fie prin simțurile noastre externe, fie prin cele interne. M-am străduit [1] să explic și să dovedesc această propoziție și mi-am exprimat speranța că prin

[1] Secțiunea II.

aplicarea potrivită ei, oamenii pot atinge în raționamentele filosofice o mai mare claritate și precizie decît cea pe care au fost capabili să o atingă pînă acum. Ideile complexe ar putea, eventual, să fie cunoscute bine prin definiție, care nu este altceva decît o enumerare a acelor părți sau idei simple care le compun. Dar dacă am ajuns cu definițiile pînă la cele mai simple idei și am găsit totuși încă unele ambiguități și obscurități, ce resurse ne mai stau atunci la îndemînă? Prin ce invenție putem să aruncăm lumină asupra acestor idei și să le restituim, pe deplin determinate și precizate, intelectului nostru? Produceți impresiile sau simțirile originale, după care sînt copiate ideile. Aceste impresii sînt, toate, puternice și clare. Ele nu admit ambiguitate. Nu numai că ele însele sînt plasate în plină lumină, dar pot arunca lumină și asupra ideilor ce le corespund, aflate în obscuritate. În acest fel am putea dobîndi, poate, un nou microscop sau un nou instrument optic cu ajutorul căruia, în științele morale, să putem mări atît de mult cele mai fine și mai simple idei încît să fie ușor accesibile înțelegerii noastre și să poată fi cunoscute la fel de bine ca și cele mai izbitoare și clare idei care fac obiectul cercetării noastre.

50. Pentru a fi, deci, pe deplin familiarizați cu ideea de forță sau conexiune necesară, să examinăm impresia ce îi corespunde. Și pentru a găsi impresia cu o mai mare certitudine, să o căutăm în toate sursele din care ar putea, eventual, să provină.

Cînd privim în jurul nostru către obiectele exterioare și avem în vedere acțiunea cauzelor, nu sîntem niciodată capabili, luînd în considerare doar un singur caz, să descoperim vreo forță sau conexiune necesară, vreo calitate care leagă efectul de cauză, făcîndu-l pe unul consecința infailibilă a celeilalte. Vom constata doar că efectul urmează de fapt, în realitate, cauzei. Impulsul unei bile de biliard este urmat de mișcarea celei de-a doua. Aceasta este tot ceea ce apare simțurilor *exterioare*. Spiritul nu resimte nici o trăire sau impresie *interioară* provenită din această succesiune de obiecte. Prin urmare, nu există, în nici un caz singular de relație între cauză și efect, ceva care să poată sugera ideea de forță sau conexiune necesară.

Din prima apariție a unui obiect nu putem niciodată determina ce efect va rezulta din el. Dar dacă forța sau

energia unei cauze ar putea fi descoperite de către spirit noi am putea prevedea efectul ei, chiar și fără experiență, și am putea, de la început, să ne pronunțăm cu certitudine în ceea ce îl privește numai cu ajutorul gîndului și raționamentului.

În realitate nu există nici o parte a materiei care să dezvăluie vreodată, prin calitățile ei sensibile, o forță sau o energie, sau care să ne dea temeiuri să ne imaginăm că ar putea produce ceva sau să fie urmată de un alt obiect, pe care să-l putem numi efectul ei. Soliditate, întindere, mișcare, aceste calități sînt toate complete în ele însele, și niciodată nu indică vreun alt eveniment care ar putea rezulta din ele. Înfățișările universului se schimbă continuu, un obiect urmînd altuia într-o succesiune neîntreruptă; dar puterea forței care pune în mișcare întreaga mașină este, pentru noi, complet ascunsă și niciodată nu se dezvăluie în vreuna din calitățile sensibile ale corpului. Știm că, de fapt, căldura este o însoțitoare-statornică a flăcării ; dar care este legătura dintre ele, nu avem cum să bănuim ori să ne imaginăm. Este imposibil, așadar, ca ideea de forță să poată fi derivată din observarea corpurilor, în cazuri particulare ale acțiunii lor; căci nici un scop nu dezvăluie vreodată o forță care să poată fi originalul acestei idei [2].

51. Dacă, deci, obiectele exterioare, așa cum apar ele simțurilor, nu ne dau nici o idee de forță sau conexiune necesară, prin acțiunea lor în cazuri particulare, să vedem dacă această idee nu ar putea fi derivată din reflecția (reflection) asupra operațiilor propriilor noastre spirite și copiată după vreo impresie internă (internal impression). Se poate spune că noi sîntem în fiecare moment conștienți de existența unei forțe interne, deoarece simțim că, prin simpla comandă a voinței noastre, putem mișca organele corpului nostru sau dirija facultățile spiritului nostru. Un act de voință produce mișcare în membrele noastre sau dă naștere unei idei noi în imaginația noastră. Această influență a voinței

[2] Dl. Locke, în capitolul său despre forță, spune că, aflînd prin experiență de existența unui număr de noi alcătuiri în lumea materială, și trăgînd concluzia că trebuie să fie undeva o forță capabilă de a le produce, ajungem în cele din urmă prin acest raționament la ideea de forță. Dar nici un raționament nu ne poate da vreodată o idee nouă, simplă, originală, așa cum mărturisește însuși acest filosof. Ideea de forță nu va putea avea deci, niciodată, această origine.

ne este cunoscută prin conștiința noastră. De aici dobîndim ideea de forță sau energie; și sîntem siguri că noi înșine și toate celelalte ființe inteligente sîntem înzestrați cu forță. Această idee, deci, este o idee obținută prin reflecție, deoarece provine din reflecția asupra operațiilor propriului nostru spirit și asupra puterii exercitate de voință, atît asupra organelor corpului cît și a facultăților sufletului.

52. Vom proceda la examinarea acestei aserțiuni, și mai întîi în ceea ce privește influența voinței asupra organelor corpului. Putem observa că această influență este un fapt care, la fel ca toate celelalte evenimente naturale, poate fi cunoscut numai prin experiență și nu poate fi niciodată prevăzut pe baza vreunei energii sau forțe vădite în cauză, care ar lega-o pe aceasta cu efectul și ar face din ultimul o consecință infailibilă a celei dintîi. Mișcarea corpului nostru urmează comanda voinței noastre și de aceasta sîntem conștienți în fiecare moment. Dar cît privește mijloacele prin care se realizează această operație sau energia prin care voința îndeplinește o operație atît de extraordinară, de acestea sîntem atît de departe de a fi direct conștienți, încît ele vor scăpa totdeauna celor mai zeloase cercetări ale noastre.

Căci, *în primul rînd*, există oare în întreaga natură vreun principiu mai misterios decît unirea dintre suflet și trup, prin care o presupusă substanță spirituală dobîndește o asemenea influență asupra uneia materiale, încît gîndul cel mai rafinat este capabil să pună în mișcare materia cea mai grosolană? Dacă am avea puterea ca, printr-o dorință tainică, să mutăm munții sau să controlăm planetele pe orbitele lor, o putere atît de întinsă n-ar fi nici mai extraordinară, nici mai mult în afara puterii noastre de înțelegere. Dar dacă prin conștiință noi am simți vreo forță sau energie a voinței, atunci ar trebui să cunoaștem această forță, ar trebui să cunoaștem relația ei cu efectul, uniunea tainică dintre suflet și corp și natura acestor două substanțe prin care una este capabilă să acționeze, în atîtea cazuri, asupra celeilalte.

În al doilea rînd, noi nu sîntem în stare să mișcăm toate organele corpului cu aceeași ușurință și, cu toate acestea, nu putem determina un alt temei, în afară de experiență, pentru o deosebire atît de remarcabilă. De ce are voința influență asupra limbii și degetelor, dar nu și asupra inimii

sau ficatului? Această întrebare nu ne-ar pune niciodată în încurcătură, dacă am fi conștienți de existența unei anumite puteri în primul caz, dar nu și în cel din urmă. Atunci ne-am da seama, independent de experiență, de ce puterea voinței asupra organelor corpului este restrînsă în asemenea limite. Fiind în acest caz pe deplin familiarizați cu puterea sau forța prin care ea acționează, ar trebui să știm de asemenea de ce influența ei se întinde numai între aceste granițe, și nu dincolo de ele.

Un om lovit deodată de o paralizie a piciorului sau brațului, ori care și-a pierdut de curînd aceste membre, adesea se străduiește, la început, să le miște și să le folosească în funcțiile lor obișnuite. În acest caz el este tot așa de conștient de puterea de a comanda acestor membre, pe cît este un om perfect sănătos conștient de puterea de a pune în mișcare orice membru rămas în starea și condiția sa naturală. Dar conștiința nu înșeală niciodată. Prin urmare, nici într-un caz, nici în celălalt, nu sîntem conștienți de existența vreunei forțe. Aflăm despre influența voinței noastre numai din experiență. Și experiența singură ne învață cum un eveniment urmează în mod statornic altuia, fără însă a ne instrui despre conexiunea tainică ce le leagă împreună și le face inseparabile.

În al treilea rînd, anatomia ne învață că obiectul nemijlocit asupra căruia acționează forța într-o mișcare voluntară nu este membrul însuși care este mișcat, ci anumiți mușchi, și nervi, și spirite animale, și, poate, ceva încă mai fin și mai necunoscut, prin care mișcarea se propagă succesiv înainte de a ajunge la membrul a cărui mișcare este obiectul nemijlocit al voinței. Poate oare exista o probă mai sigură că forța prin care este executată întreagă această acțiune, departe de a fi direct și deplin cunoscută prin simțul intern sau conștiință, este misterioasă și neinteligibilă în cel mai înalt grad? Aici spiritul dorește un anumit eveniment: îndată se produce un alt eveniment, necunoscut nouă și total diferit de cel intenționat. Acest eveniment produce un altul, la fel de necunoscut, pînă ce, în cele din urmă, printr-o lungă succesiune, evenimentul dorit se produce. Dar dacă forța originală ar fi fost simțită, ea ar fi trebuit să ne fie cunoscută. Dacă ar fi fost cunoscută, efectul ei ar fi trebuit de asemenea să ne fie cunoscut: căci orice forță există numai în relație cu efectul ei. Și *invers*, dacă efectul nu este cunoscut, forța nu poate fi

cunoscută, nici simțită. Cum am putea fi, într-adevăr, conștienți de o putere prin care ne mișcăm membrele, dacă nu am avea o asemenea putere, ci numai pe aceea de a mișca anumite spirite animale, care, deși produc în cele din urmă mișcarea membrelor noastre, acționează totuși într-un fel care este cu totul dincolo de puterea noastră de înțelegere?

Putem, așadar, să tragem din toate acestea concluzia, nădăjduiesc că nu în mod nechibzuit, ci cu toată siguranța, că ideea noastră de forță nu este copiată după nici o trăire sau conștiință a puterii lăuntrice din noi, care ar lua naștere atunci cînd ne mișcăm corpul sau folosim membrele potrivit destinației și funcției lor potrivite. Că mișcarea lor urmează comanda voinței este o chestiune de experiență comună, ca și alte evenimente naturale. Dar forța sau energia prin care aceasta se efectuează, ca și aceea ce acționează în producerea altor evenimente naturale, este necunoscută și de ne conceput [3].

63. Să afirmăm însă, oare, că sîntem conștienți de o forță sau energie în propriul nostru spirit, atunci cînd, printr-un act sau comandă a voinței noastre, facem să ia naștere o idee nouă, ne concentrăm spiritul asupra examinării ei, o întoarcem pe toate fețele și, în cele din urmă, o îndepărtăm pentru a face loc alteia, atunci cînd credem că am cercetat-o cu destulă atenție? Eu cred că aceleași argumente vor dovedi că nici măcar această comandă a voinței nu ne dă o idee reală despre forță sau energie.

---

[3] Se poate susține că tocmai rezistența pe care o întîmpinăm din partea corpurilor, obligîndu-ne deseori să ne încordăm forțele și să ne adunăm întreaga putere, ne dă ideea de forță și putere. Tocmai acest *nisus* sau această puternică sforțare, de care sîntem conștienți, ar fi acea impresie originală după care este copiată această idee. Dar, *în primul rînd*, noi atribuim putere unui mare număr de obiecte în cazul cărora nu putem niciodată presupune că această rezistență sau încordare a forțelor ar avea loc; bunăoară, Ființei Supreme, care nu întîmpină niciodată vreo rezistență, spiritului, în stăpînirea pe care o are asupra ideilor sale și a membrelor, în gîndirea și mișcarea obișnuită, unde efectul urmează imediat actului de voință, fără nici o încordare sau adunare a forțelor, materiei neînsufletite, care nu este în stare să aibă acest simțămînt. *În al doilea rînd*, acest simțămînt al unei străduințe de a învinge rezistența nu are nici o legătură cunoscută cu vreun eveniment; ceea ce îi urmează știm din experiență, dar n-am putea cunoaște *a priori*. Trebuie, totuși, să recunoaștem că acest *nisus* animal pe care îl resimțim, deși nu ne poate oferi nici o idee exactă despre forță, intră în mare măsură în acea idee comună, inexactă, pe care ne-o formăm despre ea.

În primul rînd, trebuie să admitem că, atunci cînd cunoaștem o forță, noi cunoaștem tocmai acea determinare a cauzei prin care ea este în stare să producă efectul: căci se presupune că acestea sînt sinonime. Trebuie, așadar, să cunoaștem atît cauza cît și efectul, precum și relația dintre ele. Dar putem oare pretinde că am cunoaște bine natura sufletului omenesc și esența unei idei, sau aptitudinea unuia de a o produce pe cealaltă? Aceasta este o adevărată creație, o producere a ceva din nimic, ceea ce implică o putere atît de mare, încît poate părea, la prima vedere, dincolo de limitele capacității oricărei ființe care nu este infinită. Cel puțin trebuie recunoscut că o asemenea putere nu este nici simțită, nici cunoscută, nici măcar de conceput pentru spirit. Noi simțim numai evenimentul, adică existența unei idei, ca urmare a unei comenzi a voinței. Dar felul în care această operație este realizată, forța prin care ea este produsă, sînt în întregime dincolo de puterea noastră de înțelegere.

În al doilea rînd, stăpînirea spiritului asupra lui însuși este limitată, la fel ca și stăpînirea lui asupra corpului; și aceste limite nu sînt cunoscute prin rațiune sau prin vreo cunoaștere directă a naturii cauzei și efectului, ci numai prin experiență și observație, ca în toate celelalte evenimente naturale și în acțiunea obiectelor exterioare. Puterea noastră asupra sentimentelor și pornirilor noastre este mult mai slabă decît cea asupra ideilor noastre; și chiar aceasta din urmă este închisă în granițe foarte înguste. Cine ar putea pretinde că va putea stabili temeiul ultim al acestor limite sau arăta de ce forța este neîndestulătoare într-un caz, nu și în celălalt?

În al treilea rînd, această stăpînire de sine este foarte diferită în diverse împrejurări. Un om sănătos o are în mai mare măsură decît unul slăbit de boală. Sîntem mai stăpîni pe gîndurile noastre dimineața decît seara; cînd postim, decît după o masă îmbelșugată. Putem noi oferi vreun alt temei pentru aceste variații în afară de experiență? Unde este atunci puterea de care pretindem a fi conștienți? Nu există oare aici, fie într-o substanță spirituală, fie într-una materială, sau în amîndouă, vreun mecanism sau vreo alcătuire tainică a părților de care depinde efectul și care, fiindu-ne în întregime necunoscute, fac ca puterea sau energia voinței să ne fie în egală măsură necunoscute și de neînțeles?

Voința este cu siguranță un act al spiritului pe care îl cunoaștem îndeajuns. Reflectați asupra lui. Examinați-l din toate punctele de vedere. Găsiți, oare, în el ceva asemănător acelei puteri creatoare, care face să apară din nimic o idee nouă, și cu un fel de *Fiat*, imită atotputernicia Creatorului ei, dacă îmi este îngăduit să mă exprim astfel, care a chemat la viață întreaga varietate a fenomenelor naturii? Fiind atît de departe de a fi conștienți de această energie a voinței, se cere o experiență la fel de certă ca cea pe care o avem, pentru a ne convinge că efecte atît de extraordinare pot să apară vreodată printr-un simplu act de voință.

54. Majoritatea oamenilor nu găsesc niciodată vreo dificultate în a da socoteală de acțiunile mai obișnuite și mai familiare ale naturii — cum sînt căderea corpurilor grele, creșterea plantelor, nașterea animalelor sau hrănirea corpurilor de către alimente, dar ei presupun că, în toate aceste cazuri, percep însăși forța sau energia cauzei, prin care ea este legată cu efectul, și că acțiunea ei este determinată pentru totdeauna și fără greș. Ei dobîndesc, printr-o îndelungată obișnuință, o asemenea orientare a gîndirii încît la apariția cauzei, așteaptă deîndată, cu încredere, însoțitorul ei obișnuit, și cu greu își reprezintă posibilitatea ca un alt eveniment să rezulte din ea. Numai cu ocazia producerii unor fenomene extraordinare, cum sînt cutremurele, molimele și minunile de orice fel, ei se găsesc în situația de a nu putea stabili o cauză potrivită și explica felul în care ea produce efectul. Oamenii recurg, în mod obișnuit, în asemenea situații, la vreun principiu inteligibil invizibil [4] drept cauză nemijlocită a acelui eveniment care îi surprinde și care, cred ei, nu poate fi explicat prin forțele obișnuite ale naturii. Dar filosofii, care își împing cercetarea puțin mai departe, își dau seama de îndată că, chiar în cele mai familiare evenimente, energia cauzei este la fel de neinteligibilă ca și în cele mai neobișnuite și că prin experiență noi cunoaștem doar *Alăturarea* (Conjunction) frecventă a obiectelor, fără a fi vreodată în stare să înțelegem ceva de felul *Conexiunii* (Connexion) dintre ele.

55. Așadar, aici mulți filosofi se socotesc obligați de rațiune să recurgă în toate ocaziile la același principiu, la care

[4] *deus ex machina* — în lb. greacă în original *(n. tr.)*.

omul de rînd nu face apel decît în cazuri ce par miraculoase și supranaturale. Ei socotesc spiritul și inteligența ca fiind nu numai cauza ultimă și originară a tuturor lucrurilor, ci și cauza unică și nemijlocită a fiecărui eveniment care apare în natură. Ei susțin că acele obiecte care sînt îndeobște numite *cauze* nu sînt în realitate nimic altceva decît *ocazii* și că principiul adevărat și direct al fiecărui efect nu este vreo putere sau forță din natură, ci voința Ființei Supreme, care dorește ca anume obiecte să fie pentru totdeauna unite unul cu altul. În loc să spună că o bilă de biliard mișcă pe alta printr-o forță care provine de la autorul naturii, ei spun că însăși Divinitatea este aceea care, printr-un anume act de voință, mișcă a doua bilă, determinată să facă aceasta de impulsul primei bile, ca urmare a acelor legi generale pe care ea însăși și le-a impus în guvernarea universului. Dar filosofii, înaintînd încă mai departe în cercetările lor, descoperă că, dacă sîntem total neștiutori în ceea ce privește puterea de care depinde acțiunea reciprocă a corpurilor, nu sîntem mai puțin neștiutori în ceea ce privește puterea de care depinde acțiunea spiritului asupra corpului, sau a corpului asupra spiritului și că nu sîntem în măsură să stabilim, fie pe baza simțurilor, fie a conștiinței, principiul ultim într-un caz mai mult decît în altul. Aceeași neștiință, deci, îi conduce la aceeași concluzie. Ei afirmă că Divinitatea este cauza nemijlocită a unirii dintre suflet și corp; și că nu organele de simț sînt acelea care, fiind provocate de obiectele exterioare, produc senzații în spirit, ci că un act de voință anume al Creatorului nostru atotputernic este acela care provoacă o atare senzație, ca urmare a unei asemenea mișcări în organul de simț. În același fel, nu vreo energie a voinței este cea care produce mișcarea locală a membrelor noastre; Dumnezeu însuși este cel căruia îi place să sprijine voința noastră, neputincioasă în sine, și să comande acea mișcare pe care noi în mod greșit o atribuim propriei noastre puteri și eficacități. Filosofii nu se opresc însă nici la această concluzie. Ei extind uneori aceeași deducție asupra spiritului însuși, în operațiile sale interne. Viziunea noastră mentală sau formarea ideilor nu este nimic altceva decît o revelație care ne este dată de către Creatorul nostru. Cînd ne îndreptăm, în mod voluntar, gîndurile către un obiect și evocăm imaginea lui în închipuire, nu voința este aceea care creează acea idee, ci Creatorul universal este cel care o dezvăluie spiritului și o face prezentă în noi.

56. Astfel, după acești filosofi, fiecare lucru este plin de Dumnezeu. Fără a se mulțumi cu principiul că nimic nu există decît prin voința sa, că nimic nu are vreo putere decît prin îngăduința sa, ei răpesc naturii și tuturor ființelor create orice putere, pentru a face dependența lor de Divinitate încă și mai ușor de simțit și mai nemijlocită. Ei nu-și dau seama că prin această teorie micșorează, în loc de a spori, grandoarea acelor atribute pe care pretind atît de mult că le preamăresc. Căci a delega un anumit grad de putere unor creaturi inferioare dovedește cu siguranță o mai mare putere a Divinității decît a produce fiecare lucru prin propria sa voință, în mod nemijlocit. A concepe de la început zidirea lumii cu asemenea prevedere perfectă încît, din sine însăși și prin propria ei acțiune, aceasta să poată servi tuturor scopurilor providenței, înseamnă a proba mai multă înțelepciune decît dacă marele Creator ar fi silit, în fiecare moment, să potrivească părțile ei și să pună în mișcare prin suflarea sa toate roțile acestei formidabile mașini.

Dar dacă am dori o combatere mai filosofică a acestei teorii, poate că următoarele două reflecții ar fi suficiente.

57. *În primul rînd*, mi se pare că această teorie despre energia și acțiunea universală a Ființei Supreme este prea îndrăzneață pentru a convinge vreodată un om care este suficient de prevenit cu privire la slăbiciunea rațiunii umane și la limitele înguste între care este ea îngrădită în toate operațiile sale. Chiar dacă lanțul argumentelor care conduc la ea ar fi întotdeauna cît de logic, trebuie să se iște o bănuială puternică, dacă nu o siguranță absolută, că această teorie ne-a purtat dincolo de domeniul de acțiune al facultăților noastre, atunci cînd duce la concluzii atît de extraordinare și atît de îndepărtate de viața și experiența comună. Am ajuns într-un ținut de basm, cu mult înainte de a fi ajuns la ultimele concluzii ale teoriei noastre; și *acolo* nu avem nici un temei să ne încredem în metodele noastre obișnuite de argumentare, sau să credem că analogiile și probabilitățile atribuite, în mod obișnuit, de noi mai au vreo autoritate. Firul nostru este prea scurt pentru a măsura asemenea abisuri imense [5]. Și oricît ne-am măguli că sîntem conduși, în fie-

[5] Aluzia este la adresa firului cu care marinarii măsurau adîncimea mării. (*n. tr.*)

care pas pe care îl facem, de un fel de verosimilitudine sau experiență, putem fi siguri că această presupusă experiență nu mai are nici o autoritate atunci cînd o aplicăm în acest fel unor subiecte situate pe de-a întregul în afara sferei experienței. Dar despre aceasta vom avea ocazia să vorbim mai încolo [6].

În al doilea rînd, eu nu pot să văd vreo forță în argumentele pe care se bazează această teorie. Sîntem neștiutori, e adevărat, privitor la felul în care corpurile acționează unul asupra altuia; forța sau energia lor este cu totul de neînțeles. Dar nu sîntem oare la fel de neștiutori în ceea ce privește modul sau forța prin care un spirit, chiar și spiritul suprem, acționează fie asupra lui însuși, fie asupra corpurilor? De unde, rogu-vă, dobîndim noi vreo idee despre această forță? Nu simțim în nici un fel această putere și nu avem conștiința ei în noi înșine. Nu avem nici o idee despre Ființa Supremă, în afară de ceea ce aflăm prin reflecția asupra propriilor noastre facultăți. Dacă neștiința noastră, așadar, ar fi un bun temei pentru a respinge orice, am fi conduși la principiul de a nega orice energie atît în cazul Ființei Supreme, cît și în materia cea mai grosolană. Înțelegem cu siguranță tot atît de puțin acțiunile uneia, ca și ale celeilalte. Este oare mai greu să concepem că mișcarea poate proveni din impuls decît că poate proveni din voință? Tot ceea ce știm este profunda noastră neștiință în amîndouă cazurile [7].

---

[6] Secțiunea XII.

[7] Nu este nevoie să examinez pe larg *vis inertiae* despre care se vorbește atît de mult în noua filosofie și care este atribuită materiei. Aflăm prin experiență că un corp în repaus sau în mișcare rămîne pentru totdeauna în starea sa prezentă pînă cînd iese din ea prin acțiunea unei cauze noi și că un corp împins ia de la corpul care-l împinge tot atît de multă mișcare cîtă cîștigă el însuși. Acestea sînt fapte. Cînd numim aceasta o *vis inertiae* nu facem altceva decît să desemnăm aceste fapte, fără a pretinde că avem vreo idee despre forța inerției; tot așa cum, atunci cînd vorbim despre gravitație, ne referim la anumite efecte, fără a înțelege acea forță activă. Nu a fost niciodată în intenția lui Sir Isaac Newton să răpească cauzelor secundare orice forță sau energie, deși unii dintre continuatorii săi s-au străduit să întemeieze această teorie pe autoritatea lui. Dimpotrivă, acel mare filosof a recurs la un fluid eteric activ pentru a explica atracția universală, cu toate că el a fost atît de precaut și de modest încît să admită că aceasta este o simplă ipoteză asupra căreia nu trebuie să se insiste mai înainte de a se face mai multe experiențe. Trebuie să recunosc că există ceva extraordinar în soarta opiniilor. Descartes a sugerat

PARTEA a II-a

58. Să ne grăbim însă pentru a ajunge la o concluzie a acestei argumentări care s-a întins deja prea mult: am căutat în zadar o idee de forță sau conexiune necesară în toate sursele din care puteam presupune că ar deriva. Am văzut că, în cazuri singulare ale acțiunii corpurilor nu putem niciodată, nici chiar prin cea mai pătrunzătoare cercetare, să descoperim altceva decît că un eveniment îl urmează pe altul, fără a fi în stare să înțelegem vreo forță sau putere prin care acționează cauza sau vreo conexiune între ea și presupusul ei efect. Aceeași greutate apare dacă considerăm acțiunile spiritului asupra corpului — unde observăm mișcarea ultimului urmînd actului de voință al primului, dar nu sîntem capabili să observăm sau să ne reprezentăm legătura ce unește laolaltă mișcarea și voința, sau energia prin care spiritul produce acest efect. Puterea voinței asupra propriilor ei facultăți și idei nu este deloc mai lesne de înțeles: astfel că, în totul, nu există în întreaga natură nici măcar un singur exemplu de conexiune pe care să ne-o putem reprezenta. Toate evenimentele par pe de-a întregul desprinse unele de altele și separate. Un eveniment urmează altuia, dar noi nu putem niciodată observa vreo legătură între ele. Ele par să fie *alăturate* (conjoined) dar niciodată *legate* (connected) între ele. Și cum nu putem avea nici o idee despre un lucru care nu s-a arătat niciodată simțurilor noastre externe sau simțului nostru lăuntric, concluzia necesară *pare* a fi aceea că noi nu avem nici o idee de conexiune sau putere în general și că aceste cuvinte sînt absolut fără nici un înțeles, atunci cînd sînt folosite, fie în raționamentele filosofice, fie în viața obișnuită.

59. Rămîne încă, totuși, o cale de a evita această concluzie, și o sursă pe care noi nu am examinat-o încă. Cînd ni se înfățișează un obiect sau eveniment natural, ne este imposibil, oricît de mare ar fi perspicacitatea și puterea noastră

---

acea doctrină a eficacității unice și universale a Divinității, fără a insista asupra ei. Malebranche și alți cartezieni au făcut din ea fundamentul întregii lor filosofii. Ea nu a avut, totuși, nici o autoritate în Anglia. Locke, Clarke și Cudworth nu au luat-o niciodată în seamă, ci au presupus tot timpul că materia are o forță reală, chiar dacă una subordonată și derivată. În ce fel a căpătat această doctrină o asemenea răspîndire printre metafizicienii noștri moderni?

de pătrundere, să descoperim sau măcar să presupunem, fără sprijinul experienței, ce eveniment va rezulta din el sau să împingem previziunea dincolo de acel obiect care se înfățișează nemijlocit memoriei și simțurilor. Chiar după un caz sau o experiență în care am observat un eveniment anume urmînd altuia, nu sîntem îndreptățiți să formulăm o regulă generală sau să prezicem ce se va întîmpla în cazuri asemănătoare, fiind apreciat în mod îndreptățit drept o îndrăzneală de neiertat a judeca întregul curs al naturii plecînd de la o singură experiență, oricît de exactă sau de sigură ar fi ea. Dar, atunci cînd o anume specie de evenimente a fost întotdeauna, în toate cazurile, alăturată alteia, noi nu mai avem nici o reținere în a prezice una pe baza apariției celeilalte și în a întrebuința acest raționament, singurul pe care ne putem bizui în orice chestiune care privește faptele sau existența. Numim atunci un obiect, *Cauză*, iar pe celălalt, *Efect*, și presupunem că există o conexiune între ele, o anumită forță în unul, prin care el îl produce fără greș pe celălalt, acționînd cu cea mai mare certitudine și cu cea mai puternică necesitate.

Se pare, deci, că această idee despre o conexiune necesară între evenimente ia naștere pornind de la producerea unui număr de cazuri asemănătoare în care aceste evenimente sînt alăturate în mod constant. Această idee nu poate să ne fie dată vreodată de vreunul din aceste cazuri, examinat din toate unghiurile de vedere și în toate pozițiile posibile. Dar într-un număr de cazuri nu găsim nimic diferit de ceea ce constatăm în fiecare din cazurile singulare, presupuse a fi cu totul asemănătoare, în afară de împrejurarea că, după o repetare a cazurilor asemănătoare, spiritul este împins de obișnuință ca, la apariția unui eveniment, să aștepte apariția evenimentului care l-a însoțit de obicei și să creadă că el se va produce. Această conexiune, așadar, pe care o *simțim* în spirit, această trecere obișnuită a imaginației de la un obiect la cel care îl însoțește de obicei este simțămîntul sau impresia din care formăm ideea de putere sau conexiune necesară. Nimic mai mult nu se ascunde aici. Examinați subiectul pe toate fețele; nu veți găsi niciodată vreo altă origine a acestei idei. Aceasta este unica diferență dintre considerarea unui singur caz, de la care nu putem niciodată primi ideea de conexiune, și un număr de cazuri asemănătoare, prin care ea ne este dată. Prima dată cînd un om a văzut

transmiterea mișcării prin impuls, ca în ciocnirea a două bile de biliard, el nu putea spune că unul din evenimente era *legat* de celălalt, ci doar că el era *alăturat* celuilalt. După ce a observat mai multe cazuri de acest fel, el spune că sînt *legate*. Ce schimbare s-a produs pentru a da naștere acestei idei noi, de *conexiune*? Nimic altceva decît că el *simte* acum aceste evenimente ca fiind *legate* în imaginația lui, și poate de îndată prezice existența unuia pe temeiul apariției celuilalt. Cînd spunem, așadar, că un obiect este legat cu altul, noi înțelegem doar că ele au dobîndit o legătură în gîndul nostru și au dat naștere acestei deducții prin care fiecare devine dovada existenței celuilalt. O concluzie care este oarecum neobișnuită, dar care pare bazată pe o evidență suficientă. Această evidență nu va fi slăbită nici de o lipsă de încredere generală în intelect, nici de îndoiala sceptică privitoare la orice concluzie nouă și neobișnuită. Nici un fel de concluzii nu pot fi mai pe placul scepticismului decît cele care dezvăluie slăbiciunea și limitele înguste ale rațiunii și capacității omenești.

60. Ce exemplu mai puternic de surprinzătoare neștiință și slăbiciune a intelectului ar putea fi produs, decît cel de față? Căci, cu siguranță, dacă există vreo relație între obiecte a cărei cunoaștere ar fi importantă pentru noi, ea este cea dintre cauză și efect. Pe aceasta sînt bazate toate raționamentele noastre care se referă la fapte sau existență. Numai prin mijlocirea acestei relații putem ajunge la o cunoaștere sigură cu privire la obiectele care sînt îndepărtate de mărturia actuală a memoriei și simțurilor noastre. Singurul folos nemijlocit al tuturor științelor este că ne învață cum să stăpînim și să ordonăm evenimente viitoare prin cauzele lor. De aceea, gîndurile și cercetările noastre sînt concentrate, în fiecare moment, asupra acestei relații. Și totuși atît de imperfecte sînt ideile pe care ni le formăm privitor la ea încît ne este peste putință să dăm vreo definiție corectă a cauzei, în afară de aceea pe care o derivăm din ceva ce îi este exterior și străin. Obiecte asemănătoare sînt întotdeauna alăturate unor obiecte asemănătoare. Avem experiența acestui fapt. Potrivit acestei experiențe putem așadar defini cauza ca fiind *un obiect, urmat de un altul, în așa fel încît toate obiectele asemănătoare primului sînt urmate de obiecte asemănătoare celui de-al doilea.* Sau cu alte cuvinte, *în așa fel încît dacă primul obiect*

n-ar fi fost, cel de-al doilea n-ar fi existat niciodată. Apariția unei cauze conduce întotdeauna spiritul, printr-o trecere obișnuită, la ideea efectului. Avem de asemenea experiența acestui fapt. Putem așadar, potrivit acestei experiențe, să elaborăm o altă definiție a cauzei și să o numim *un obiect urmat de altul și a cărui apariție conduce întotdeauna gîndul la acel altul.* Dar chiar dacă am derivat amîndouă definițiile considerînd împrejurări străine cauzei, nu putem remedia acest inconvenient și ajunge la o definiție mai satisfăcătoare care ar putea indica acea determinare a cauzei, ce îi conferă o conexiune cu efectul ei. Nu avem nici o idee despre această conexiune, nici măcar vreo noțiune clară despre ceea ce am dori să cunoaștem, atunci cînd ne străduim să ne facem o reprezentare despre ea. Spunem, bunăoară, că vibrația acestei corzi este cauza acestui sunet specific. Dar ce înțelegem prin această afirmație? Fie înțelegem *că această vibrație este urmată de acest sunet, și că toate vibrațiile asemănătoare au fost urmate de sunete asemănătoare, fie că această vibrație este urmată de acest sunet și că la apariția unuia spiritul anticipează simțurile și formează de îndată o idee despre celălalt.* Putem considera relația cauzei și efectului în una din aceste două perspective, dar dincolo de ele, nu avem nici o idee despre ea [8].

[8] Potrivit acestor explicații și definiții, ideea de *putere* este la fel de relativă ca și cea de *cauză*; amîndouă se referă la un efect, sau la vreun alt eveniment alăturat în mod constant primului. Cînd considerăm acel ceva *necunoscut* dintr-un obiect, prin care gradul sau cantitatea efectului său este fixată și determinată, numim aceasta puterea sa: și de aceea toți filosofii sînt de acord că efectul este măsura puterii. Dar dacă ei ar avea vreo idee a puterii așa cum este ea în sine, de ce n-ar putea ei să măsoare puterea în sine? Disputa dacă forța unui corp în mișcare este proporțională cu viteza sa sau cu pătratul vitezei sale, această dispută, zic, nu ar trebui decisă prin compararea efectelor forței în perioade de timp egale sau inegale, ci printr-o măsurare și comparație directă.

Cît despre întrebuințarea frecventă a cuvintelor Forță, Putere, Energie etc., care apar peste tot în conversația obișnuită, ca și în filosofie, aceasta nu constituie o dovadă că noi cunoaștem, în vreun caz, principiul conexiunii dintre cauză și efect, sau că putem da socoteală de temeiurile ultime ale producerii unui lucru de către altul. Aceste cuvinte, așa cum sînt folosite îndeobște, au înțelesuri foarte vagi iar ideile ce le corespund sînt foarte nesigure și confuze. Nici o ființă vie nu poate pune corpurile exterioare în mișcare fără să simtă un *nisus* sau o sforțare și fiecare dintre ele are o trăire sau un simțămînt de pe urma izbiturii sau loviturii unui obiect exterior, care este în mișcare.

61. Să recapitulăm, așadar, raționamentele acestei secțiuni: Fiecare idee este copiată după o anumită impresie sau trăire care premerge ideii iar acolo unde nu putem găsi nici o impresie, putem fi siguri că nu există nici o idee. În toate cazurile singulare ale acțiunii corpurilor sau spiritelor, nu există nimic care să producă vreo impresie, nici, prin urmare, care să poată da ideea de putere sau conexiune necesară. Dar atunci cînd apar multe cazuri uniforme, și același obiect este întotdeauna urmat de același eveniment, începem să formăm noțiunile de cauză și conexiune. *Resimțim* atunci o trăire sau o impresie nouă, adică, o conexiune, întemeiată pe obișnuință în gînd sau în imaginație, între un obiect și ceea ce îl însoțește de obicei; și acest sentiment este originalul ideii pe care o căutăm. Și fiindcă această idee ia naștere dintr-un număr de cazuri asemănătoare și nu din vreun caz singular, ea trebuie să ia naștere tocmai din ceea ce deosebește un număr de cazuri de fiecare caz individual. Or, această conexiune, întemeiată pe obișnuință sau pe trecerea imaginației de la un obiect la cel care îl însoțește, este singura privință în care ele diferă. În toate celelalte privințe ele sînt aidoma. Primul caz în care am văzut mișcarea transmisă prin ciocnirea a două bile de biliard (ca să ne întoarcem la această ilustrare clară) este întru totul asemănător oricărui caz care ni s-ar putea înfățișa în prezent, cu deosebirea că noi nu puteam deriva de la început un eveniment din celălalt, ceea ce sîntem îndreptățiți să facem astăzi, după o desfășurare atît de îndelungată a unei experiențe uniforme. Nu știu dacă cititorul va putea prinde ușor acest raționament. Mă tem că, dacă aș vorbi mai mult despre el sau l-aș examina dintr-o mai mare varietate de unghiuri de vedere, el ar deveni doar și mai obscur, și mai încîlcit. În toate raționamentele abstracte există un punct de vedere pe care, dacă avem norocul să-l

---

Aceste senzații, care sînt pur animale, și din care nu putem deriva *a priori* nici o deducție, noi le putem transfera obiectelor neînsuflețite, presupunînd că ele au asemenea simțăminte, ori de cîte ori transmit sau primesc mișcare. În ceea ce privește energiile ce acționează fără ca noi să le adăugăm vreo idee de mișcare transmisă, noi considerăm numai alăturarea constantă a evenimentelor a cărei experiență o avem; și cum *simțim* o conexiune întemeiată pe obișnuință între idei, noi transferăm acest simțămînt asupra obiectelor; căci nimic nu este mai obișnuit decît a aplica corpurilor exterioare fiecare senzație internă pe care ele o prilejuiesc.

găsim, vom merge mai departe în clarificarea problemei decît cu ajutorul întregii elocvențe și bogății de exprimare din lume. Toate străduințele noastre trebuie îndreptate spre găsirea acestui punct de vedere, păstrînd înfloriturile retoricii pentru subiecte care sînt mai potrivite cu ele.

Secțiunea VIII. DESPRE LIBERTATE ȘI NECESITATE

PARTEA I

62. Ne-am aștepta, în mod rezonabil, ca, în chestiunile ce au fost cercetate și dezbătute cu mare înflăcărare, încă de la începuturile științei și filosofiei, cei ce participă la dispută să fi căzut de acord cel puțin asupra semnificației tuturor termenilor și ca cercetările noastre să fi fost în măsură să treacă, de-a lungul a două mii de ani, de la cuvinte la subiectul real și adevărat al controversei. Căci cît de ușor pare să fie a da definiții exacte termenilor utilizați în raționamente și a face aceste definiții — și nu doar sunetul cuvintelor — obiectul investigației și cercetării viitoare? Dacă considerăm însă chestiunea mai îndeaproape, vom fi înclinați să tragem o concluzie cu totul opusă. Pornind fie și numai de la împrejurarea că o controversă a durat mult timp și a rămas încă nedecisă, putem presupune că există o oarecare ambiguitate în exprimare și că cei aflați în dispută leagă idei diferite de termenii folosiți în controversă. Căci dacă facultățile spiritului sînt presupuse ca fiind de la natură asemănătoare în fiecare individ — altfel nimic nu ar fi mai infructuos decît să raționăm împreună sau să purtăm dispute unii cu alții — ar fi fost cu neputință, atît timp cît oamenii ar fi legat aceleași idei de termenii lor, ca ei să-și fi putut forma, atîta vreme, păreri diferite despre același subiect, mai ales dacă își comunică punctele de vedere și fiecare parte le întoarce pe toate fețele, căutînd argumente care să le poată oferi victoria asupra adversarilor. Este adevărat că atunci cînd oamenii încearcă discutarea problemelor care stau pe de-a-ntregul dincolo de întinderea capacității umane, precum cele privitoare la originea lumilor sau la alcătuirea sistemului intelectului sau la tărîmul spiritelor, își irosesc timpul vorbind

degeaba, fără să ajungă vreodată la vreo concluzie anume. Dar dacă discuţia se referă la vreun subiect al vieţii şi experienţei obişnuite am putea crede că disputa a putut rămîne atîta vreme nedecisă datorită unor expresii ambigue care îi ţin încă pe adversari la distanţă, împiedicîndu-i să se lupte unii cu alţii.

63. Acesta a fost cazul în mult discutata problemă a libertăţii şi necesităţii, şi într-un grad atît de înalt încît, dacă nu mă înşel prea mult, vom găsi că întreaga omenire, atît cea învăţată, cît şi cea neştiutoare, a fost întotdeauna de aceeaşi părere cu privire la acest subiect şi că doar cîteva definiţii inteligibile ar putea pune de îndată capăt întregii controverse. Admit că această chestiune a fost atît de mult discutată de către toate părţile şi a condus pe filosofi într-un asemenea labirint al sofisticii obscure, încît nici nu este de mirare că un cititor cu judecată îşi apără tihna pînă într-atît că nu îşi mai apleacă urechea cînd este pusă această problemă, de la care el nu poate aştepta nici instrucţie, nici delectare. Dar argumentarea propusă aici ar putea, eventual, să-i redeştepte atenţia, şi în măsura în care prezintă o mai mare noutate, promite cel puţin o anumită soluţie a controversei şi nu-i va tulbura mult tihna prin raţionamente încurcate sau obscure.

Nădăjduiesc, deci, să fac să apară clar că toţi oamenii au fost totdeauna de acord în ceea ce priveşte atît doctrina necesităţii, cît şi cea a libertăţii, potrivit oricărui sens rezonabil ce poate fi atribuit acestor termeni, şi că întreaga controversă s-a învîrtit pînă acum numai în jurul cuvintelor. Vom începe cu examinarea doctrinei despre necesitate.

64. Este general recunoscut că materia, în toate operaţiile sale, este pusă în mişcare de o forţă necesară şi că fiecare efect natural este determinat într-un mod atît de precis de energia cauzei sale încît nici un alt efect nu ar putea rezulta din el în condiţii particulare asemănătoare. Gradul şi direcţia fiecărei mişcări sînt prescrise cu atîta exactitate de legile naturii încît din ciocnirea a două corpuri ar putea să rezulte tot aşa de bine o fiinţă vie ca şi o mişcare de un alt grad sau în altă direcţie decît cea care a fost produsă în mod real prin această ciocnire. Dacă dorim, deci, să ne formăm o idee adecvată şi precisă despre *necesitate*, trebuie

să cercetăm de unde apare această idee cînd o aplicăm la acțiunea corpurilor.

Pare evident că, dacă toate înfățișările naturii s-ar schimba continuu în așa fel încît două evenimente să nu mai aibă vreo asemănare unul cu celălalt, fiecare obiect fiind pe de-a-ntregul nou, fără vreo asemănare cu ceea ce s-a văzut înainte, nu am ajunge vreodată, în acest caz, la nici o idee de necesitate sau conexiune între acele obiecte. Pornind de la o asemenea presupunere, am putea spune că un obiect sau eveniment urmează după un altul, dar nu că unul este produs de altul. Relația cauzei cu efectul ar fi trebuit să rămînă absolut necunoscută omenirii. Din acel moment deducția și raționamentul cu privire la operațiile naturii ar înceta să existe, iar memoria și simțurile ar rămîne singurele canale prin care cunoașterea oricărei existențe reale ar putea avea acces la spirit. Ideea noastră despre necesitate și cauzalitate ia naștere, așadar, în întregime, din uniformitatea ce poate fi observată în operațiile naturii, unde obiecte asemănătoare sînt în mod constant alăturate iar spiritul este determinat de obișnuință să-l derive pe unul din apariția celuilalt. Aceste două elemente constituie întregul conținut al acelei necesități pe care o atribuim materiei. Dincolo de *alăturarea* constantă a obiectelor asemănătoare și de *derivarea*, ce urmează, a unuia din celălalt, noi nu avem nici o noțiune a vreunei necesități sau conexiuni.

Dacă se pare, deci, că întreaga omenire a admis întotdeauna, fără vreo îndoială sau ezitare, că aceste două elemente se produc în acțiunile voluntare ale oamenilor și în operațiile spiritului, trebuie să urmeze că întreaga omenire a fost întotdeauna de acord cu privire la doctrina necesității și că oamenii au discutat pînă acum în contradictoriu pur și simplu fiindcă nu s-au înțeles unii pe alții.

65. În ceea ce privește primul element, alăturarea constantă și regulată a evenimentelor asemănătoare, am putea, eventual, să ne declarăm mulțumiți cu următoarele considerații. Toată lumea recunoaște că există o mare uniformitate în acțiunile oamenilor, la toate națiunile și în toate epocile, și că natura omenească rămîne permanent aceeași în principiile și operațiile sale. Aceleași motive produc întotdeauna aceleași acțiuni, aceleași evenimente rezultă din aceleași cauze. Ambiția, zgîrcenia, egoismul, vanitatea, prie-

tenia, generozitatea, solidaritatea, aceste porniri amestecate în grade diferite și împărțite în societate au fost de la începutul lumii și sînt încă sursa tuturor acțiunilor și întreprinderilor care au fost observate vreodată la oameni. Vreți să cunoașteți sentimentele, înclinațiile și desfășurarea vieții grecilor și romanilor? Studiați bine temperamentul și acțiunile francezilor și englezilor și nu veți greși prea mult transpunînd asupra celor dintîi cele mai multe din observațiile pe care le-ați fi făcut cu privire la cei din urmă. Oamenii se aseamănă atît de mult în toate timpurile și locurile, încît istoria nu ne spune nimic nou sau neobișnuit în această privință. Principalul folos pe care îl putem trage din ea este doar de a descoperi principiile constante și universale ale naturii omenești, în măsura în care ea îi arată pe oameni în tot felul de împrejurări și situații și ne procură datele din care ne putem alcătui observațiile și să ne familiarizăm cu motivele constante ale acțiunii și comportamentului omenesc. Aceste relatări despre războaie, intrigi, partide și revoluții sînt tot atîtea colecții de experiențe prin care teoreticianul politicii sau moralistul stabilesc principiile științei lor, în același fel în care medicul sau cercetătorul naturii învață să cunoască natura plantelor, mineralelor și altor obiecte exterioare, prin experiențele pe care le face cu privire la ele. Oamenii descriși de Polibius și Tacitus nu se deosebesc mai mult de cei ce conduc astăzi lumea decît pămîntul, apa și alte elemente examinate de Aristotel și Hippocrate față de cele ce cad astăzi sub observația noastră.

Dacă un călător, întorcîndu-se dintr-o țară îndepărtată, ne-ar relata despre oameni cu totul diferiți de cei pe care i-am cunoscut, oameni care ar fi pe deplin dezbărați de zgîrcenie, ambiție și sentimentul răzbunării, care nu ar cunoaște alte plăceri în afara prieteniei, generozității și solidarității, atunci am descoperi de îndată din acestea neadevărul și l-am dovedi drept un mincinos cu aceeași siguranță ca și cînd și-ar fi împănat povestirea sa cu istorii despre centauri și dragoni, miracole și minuni. Și, dacă am vrea să dezvăluim vreo falsificare în istorie, nu am putea folosi un argument mai convingător decît dovada că acțiunile atribuite unei persoane sînt în mod direct contrare cursului naturii și că nici un fel de motive omenești nu ar putea, în astfel de împrejurări, să-l îndemne spre o asemenea comportare. Cînd Quintus Curtius descrie curajul supranatural al lui

Alexandru, de care a fost mînat să atace de unul singur mari mulțimi, veracitatea lui trebuie să fie suspectată în aceeași măsură ca atunci cînd descrie forța și îndemînarea supranaturală cu care el a fost în stare să reziste acestor mulțimi. Recunoaștem tot atît de ușor și în mod tot atît de general o uniformitate în motivele și acțiunile omenești ca și în operațiile corpului.

De aici derivă avantajul acelei experiențe dobîndite prin viață îndelungată și dintr-o varietate a preocupărilor și contactelor cu oameni, cînd este vorba de a învăța principiile naturii omenești și a ne orienta atît comportarea viitoare, cît și cugetarea. Cu ajutorul acestei călăuze ne ridicăm pînă la cunoașterea înclinațiilor și motivelor oamenilor pe temeiul acțiunilor, exprimărilor și chiar a gesturilor și coborîm din nou la interpretarea acțiunilor lor, pornind de la cunoașterea noastră asupra motivelor și înclinațiilor lor. Observațiile generale adunate într-un șir de experiențe ne dau cheia naturii umane și ne învață să-i dezlegăm toate complicațiile. Pretextele și aparențele nu ne mai înșeală. Declarațiile publice trec drept vorbe frumoase care acoperă un interes. Și cu toate că se recunoaște greutatea și autoritatea virtuții și onoarei nu ne putem aștepta la acea perfectă dezinteresare, atît de des invocată, niciodată din partea mulțimilor și a partidelor, rareori din partea conducătorilor lor, și aproape deloc chiar din partea indivizilor de orice rang sau stare. Dar dacă nu ar exista nici o uniformitate în acțiunile omenești și dacă fiecare experiență de acest fel pe care am face-o ar fi neregulată și anormală, ar fi imposibil să adunăm vreo observație generală cu privire la omenire și nici o experiență, ori cu cîtă grijă ar fi prelucrată prin reflecție, nu ar servi vreodată vreunui scop. De ce este fermierul vîrstnic mai priceput în îndeletnicirea sa decît tînărul începător, dacă nu fiindcă există o uniformitate sigură în acțiunea soarelui, ploii și pămîntului asupra producerii plantelor și experiența îl învață pe practicianul bătrîn regulile de care este condusă și orientată această acțiune?

66. Nu trebuie, totuși, să ne așteptăm ca această uniformitate a acțiunilor omenești să meargă atît de departe încît toți oamenii să acționeze, în aceleași împrejurări, totdeauna în același fel, fără a ține seama de diversitatea caracterelor, prejudecăților și părerilor. O asemenea uniformitate

în toate amănuntele nu se află în nici un domeniu al naturii. Dimpotrivă, observînd varietatea comportării la oameni diferiți, sîntem în măsură să alcătuim o mai mare varietate de reguli care presupun, totuși, un anumit grad de uniformitate și regularitate.

Sînt oare moravurile oamenilor deosebite în epoci și țări diferite? De aici învățăm marea forță a obișnuinței și educației care modelează spiritul uman din copilărie și îi imprimă contururile unui caracter ferm și stabil. Sînt oare purtarea și felul de a acționa ale unui sex foarte diferite de ale celuilalt? Învățăm oare de altundeva să cunoaștem diferitele caracteristici pe care natura le-a imprimat sexelor și pe care le păstrează cu constanță și regularitate? Sînt oare acțiunile aceleiași persoane mult deosebite în diferitele perioade ale vieții sale, din copilărie pînă la bătrînețe? Acesta este un bun prilej pentru multe observații generale cu privire la schimbarea graduală a sentimentelor și înclinațiilor noastre și la regulile diferite ce precumpănesc în ființele omenești la diferite vîrste. Chiar și caracteristicile specifice fiecărui individ vădesc o uniformitate în acțiunea lor; dacă ar fi altfel atunci cunoașterea indivizilor și observația noastră asupra purtării lor nu ar reuși să ne învețe niciodată înclinațiile lor sau să servească pentru a ne orienta comportarea noastră față de ele.

67. Admit că e posibil să găsim unele acțiuni care par să nu aibă o legătură constantă cu vreun motiv cunoscut și care reprezintă excepții de la toate normele de purtare pe care le-am stabilit vreodată pentru guvernarea oamenilor. Dar dacă am dori cu tot dinadinsul să știm cum să judecăm astfel de acțiuni neregulate și neobișnuite, am putea considera părerile ce sînt împărtășite, de obicei, cu privire la aceste evenimente neregulate, care apar în cursul naturii și în acțiunile obiectelor externe. Nu toate cauzele sînt alăturate efectelor lor obișnuite cu aceeași uniformitate. Un meșteșugar, care acționează numai asupra materiei neinsuflețite, poate să fie tot atît de dezamăgit în așteptările sale, ca și omul de stat, care îndrumă purtarea unor ființe sensibile și inteligente.

Omul de rînd, care judecă lucrurile după întîia lor înfățișare, atribuie nesiguranța evenimentelor unei asemenea nesiguranțe în acțiunea cauzelor lor, care face ca acestea să nu

producă adesea influența lor obișnuită, deși nu întîlnesc nici o piedică în acțiunea lor. Filosofii, observînd însă că aproape în fiecare parte a naturii este cuprinsă o mare varietate de forțe active și principii care sînt ascunse din pricina micimii sau depărtării lor, găsesc că este cel puțin posibil ca această contrarietate a evenimentelor să nu provină din vreo acțiune întîmplătoare a cauzei, ci din acțiunea ascunsă a cauzelor contrare. Această posibilitate se preface în certitudine, dacă observația este împinsă mai departe, cînd ei remarcă, pe baza unei observații exacte, că o contrarietate a efectelor dezvăluie întotdeauna o contrarietate a cauzelor și provine din opoziția lor reciprocă. Un țăran nu poate da o explicație mai bună pentru oprirea unui orologiu sau a unui ceas decît aceea de a spune că nu merge pur și simplu. Dar un meseriaș își dă seama de îndată că aceeași forță a resortului sau a pendulului are întotdeauna aceeași influență asupra roților, și că, dacă nu-și produce efectul ei obișnuit, aceasta se datorează poate unui grăunte de praf care oprește întreaga mișcare. Din observarea mai multor situații asemănătoare, filosofii își alcătuiesc regula că legătura dintre toate cauzele și efectele lor este la fel de necesară, și că nesiguranța ei aparentă în unele cazuri provine din opoziția ascunsă a cauzelor contrare.

Așa se întîmplă, de exemplu, în corpul omenesc, cînd simptomele obișnuite ale sănătății și bolii înșeală așteptările noastre, cînd medicamentele nu acționează cu puterea lor obișnuită, cînd dintr-o anumită cauză decurg evenimente lipsite de regularitate. Filosoful și medicul nu sînt surprinși de asemenea situații și nici nu sînt vreodată tentați să nege, în general, necesitatea și uniformitatea acelor principii prin care este reglementată alcătuirea trupească a ființelor vii. Ei știu că un corp omenesc este o mașină foarte complicată, că în el stau ascunse multe puteri tainice care depășesc cu totul înțelegerea noastră, că el trebuie să ne apară nouă, adesea, foarte nesigur în operațiile sale, și deci că evenimentele neregulate care se manifestă în exterior nu pot fi o dovadă că legile naturii nu sînt observate cu cea mai mare regularitate în operațiile și conducerea lui internă.

68. Dacă vrea să fie consecvent, filosoful trebuie să aplice același mod de a gîndi pentru acțiunile și actele de voință ale ființelor inteligente. Hotărîrile cele mai lipsite de regula-

oritate şi neaşteptate ale oamenilor pot fi adesea explicate de către aceia care cunosc fiecare trăsătură particulară a caracterului şi situaţiei lor. Un om cu o fire îndatoritoare dă un răspuns arţăgos; el are însă dureri de dinţi sau nu a cinat. Un om obtuz manifestă o vioiciune neobişnuită în activitatea sa; peste el a dat însă un noroc neaşteptat. Şi chiar cînd o acţiune, cum se întîmplă uneori, nu poate fi explicată nici de omul în cauză, nici de alţii, noi ştim că, în general, caracterele oamenilor sînt într-un anumit grad inconstante şi lipsite de regularitate. Aceasta este, într-un fel, o caracteristică constantă a naturii umane, deşi ea se potriveşte în mod deosebit la anumite persoane care nu urmează reguli fixe în comportarea lor, fiind conduse în toate acţiunile lor de capricii şi instabilitate. Principiile şi motivele interne pot acţiona într-un mod uniform în ciuda acestei lipse aparente de regularitate, în acelaşi fel în care se presupune că vînturile, ploaia, norii şi alte variaţii ale vremii sînt guvernate de principii stabile, deşi nu uşor de descoperit de pătrunderea şi cercetarea omenească.

69. Astfel se vede nu numai că alăturarea dintre motive şi acţiuni voluntare este tot aşa de constantă şi uniformă ca aceea dintre cauză şi efect în orice parte a naturii, dar şi că această alăturare constantă a fost în mod universal recunoscută de omenire şi nu a fost niciodată subiect de dispută, nici în filosofie, nici în viaţa obişnuită. Or, aşa cum din experienţa trecută noi formulăm toate deducţiile cu privire la viitor, şi aşa cum tragem concluzia că obiectele vor fi totdeauna alăturate celor cu care le-am găsit alăturate, tot aşa pare de prisos să dovedim că această uniformitate cunoscută în acţiunile omeneşti este o sursă din care derivăm *deducţii* cu privire la ele. Dar pentru a lumina argumentul din mai multe perspective, vom insista, deşi pe scurt, asupra celei din urmă chestiuni.

Dependenţa reciprocă a oamenilor în toate societăţile este atît de mare încît rareori vreo acţiune umană este pe deplin încheiată în ea însăşi sau se realizează fără o anumită relaţie cu acţiunile altora, care sînt cerute pentru ca ea să răspundă pe deplin intenţiei agentului. Cel mai sărac meseriaş, care lucrează singur, aşteaptă cel puţin protecţia autorităţilor, care să-i asigure dreptul de a se bucura de roadele muncii sale. De asemenea, el se aşteaptă că, atunci cînd

își va duce bunurile la piață și le va oferi la un preț rezonabil, va găsi cumpărători și va fi în stare să capete cu banii cîștigați alte bunuri care îi sînt necesare pentru existență. În proporția în care oamenii își extind sfera acțiunilor și fac relațiile lor cu alții mai complicate, ei integrează în modul lor de viață o mai mare varietate de acțiuni voluntare, așteptînd pe temeiuri adecvate ca acestea să conlucreze cu propriile lor acțiuni. În toate aceste demersuri ei acționează potrivit cu experiența lor trecută, în același fel ca și în raționamentele lor cu privire la obiecte externe, și cred ferm că oamenii, ca și toate elementele naturii, vor rămîne în acțiunile lor așa cum i-au cunoscut pînă acum. Un fabricant se bizuie în executarea oricărei lucrări pe munca lucrătorilor săi la fel de mult ca și pe uneltele pe care le folosește, și ar fi la fel de surprins dacă s-ar vedea înșelat în așteptările sale. Pe scurt, deducții și raționamente întemeiate pe experiență asupra acțiunilor altora pătrund atît de mult în viața omenească încît nici un om, cît timp este treaz, nu se lipsește de ele nici măcar o clipă. N-avem, așadar, dreptate să afirmăm că toată omenirea a fost întotdeauna de acord cu doctrina necesității, așa cum a fost ea definită și explicată mai sus?

70. În această privință nici filosofii nu au avut vreodată o părere diferită de cea a oamenilor de rînd. Căci, lăsînd la o parte faptul că aproape fiecare acțiune a vieții lor se întemeiază pe această părere, există numai puține ramuri speculative ale cunoașterii pentru care ea nu este esențială. Ce ar fi devenit *istoria* dacă nu am fi avut încredere în veracitatea istoricului, potrivit cu experiența pe care am cîștigat-o cu privire la oameni? Cum ar putea *politica* să fie o știință, dacă legile și formele de guvernare n-ar avea o influență uniformă asupra societății? Unde ar fi fundamentul *moralei*, dacă anumite caractere nu ar avea o putere sigură și determinată de a produce anumite sentimente și dacă aceste sentimente nu ar avea o înrîurire constantă asupra acțiunilor? Și cu ce pretenție am putea aplica critica noastră unui poet sau literat, dacă nu am putea aprecia comportarea și sentimentele personajelor sale fie ca naturale, fie ca nenaturale, pentru anumite caractere și anumite împrejurări? Pare, așadar, aproape imposibil să ne angajăm în vreo știință sau acțiune de orice fel fără să recunoaștem doctrina

necesității și această *deducție* de la motive la acțiuni voluntare, de la caractere la comportare.

Și într-adevăr, dacă avem în vedere cît de bine se îmbină evidența *naturală* și *morală* (*natural* and *moral* evidence) formînd doar un singur șir de argumente, nu vom șovăi să admitem că ele sînt de aceeași natură și derivă din aceleași principii. Un întemnițat, care nu are nici bani, nici influență, descoperă imposibilitatea unei evadări tot atît de bine cînd privește încăpățînarea temnicerului ca și pereții și gratiile care îl înconjoară și, în toate încercările sale de a-și dobîndi libertatea, alege mai degrabă să lucreze asupra pietrei și a fierului, decît asupra naturii inflexibile a temnicerului. Același întemnițat, atunci cînd este condus la eșafod, prevede moartea sa ca sigură, judecînd atît după fermitatea și fidelitatea paznicilor săi, cît și după acțiunea securii sau a roții. Spiritul său parcurge un anumit șir al ideilor: refuzul soldaților de a consimți la evadarea sa; acțiunea călăului; separarea capului de corp; sîngerare, mișcări convulsive și moarte. Aici este un lanț de cauze naturale și acțiuni voluntare, dar spiritul nu simte nici o diferență între ele, trecînd de la o verigă la alta. Și el nu este mai puțin sigur de evenimentul viitor decît atunci cînd ar fi legat de obiectele prezente memoriei sau simțurilor printr-un șir de cauze, ținute împreună prin ceea ce ne place să numim necesitate *fizică*. Aceeași unire, cunoscută prin experiență, are același efect asupra spiritului, indiferent dacă obiectele unite sînt motive, acte de voință și acțiuni sau figură și mișcare. Noi putem schimba denumirile lucrurilor, dar natura lor și acțiunea lor asupra intelectului nu se schimbă niciodată.

Dacă un om pe care îl cunosc ca fiind cinstit și bogat, și cu care sînt prieten apropiat, ar veni în casa mea, unde mă aflu înconjurat de servitorii mei, sînt sigur că înainte de a o părăsi el nu mă va omorî spre a-mi fura tacîmurile de argint, și nu bănuiesc mai mult acest eveniment decît prăbușirea casei însăși, care este nouă, solid construită și bine așezată pe temelii. *Dar se poate ca el să fi fost cuprins de o nebunie neașteptată și necunoscută.* Dar, tot așa ar putea să se producă brusc un cutremur de pămînt care să zguduie și să dărîme casa deasupra capului meu. Voi schimba, deci, presupunerile. Voi spune că știu cu siguranță că el nu va băga mîna în foc și n-o va ține acolo pînă va arde. Și cred

că pot prevedea acest eveniment cu aceeași siguranță cu care prevăd că, dacă el se va arunca pe fereastră și nu va întîlni nici o piedică, nu va rămîne nici o clipă suspendat în aer. Nici o bănuială cu privire la o nebunie necunoscută nu poate oferi cea mai mică posibilitate primului eveniment, care este atît de contrar tuturor principiilor cunoscute ale naturii umane. Un om care lasă în plină zi o pungă plină cu aur pe pavajul din Charing Cross se poate aștepta tot atît de bine ca ea să zboare de acolo ca un fulg sau să o găsească, neatinsă, după o oră. Mai mult de jumătate din raționamentele omenești conțin deducții de natură asemănătoare, însoțite de grade de certitudine mai mari sau mai mici, potrivit cu experiența noastră asupra comportării obișnuite a oamenilor în asemenea situații particulare.

71. Am reflectat, adesea, care ar putea fi motivul pentru care toți oamenii, deși au recunoscut mereu, fără ezitare, doctrina necesității în întreaga lor activitate și gîndire, vădesc totuși o asemenea împotrivire de a o recunoaște în vorbe și au arătat mai degrabă, în toate timpurile, o înclinație spre a susține părerea contrară. Chestiunea ar putea fi explicată, cred, în felul următor. Dacă examinăm acțiunile corpului și producerea efectelor din cauzele lor, vom găsi că toate facultățile noastre nu ne pot duce mai departe, în cunoașterea acestei relații, dincolo de simpla observație că anumite obiecte sînt *în mod constant alăturate* și că spiritul este purtat printr-o *trecere obișnuită* de la apariția unuia la credința în producerea celuilalt. Dar, cu toate că această concluzie cu privire la neștiința omenească este rezultatul cercetării celei mai riguroase a acestui subiect, oamenii au, încă, o tendință puternică de a crede că pot pătrunde mai adînc în puterile naturii și cunoaște ceva de felul unei conexiuni necesare între cauză și efect. Cînd reflecțiile lor se întorc apoi spre operațiunile propriului lor spirit și nu *simt* nici o astfel de conexiune între motiv și acțiune, ei sînt, de aceea, înclinați să presupună că există o diferență între efectele care rezultă din forța materială și acelea care iau naștere din gîndire și inteligență. Dar odată ce ne-am convins că nu știm nimic mai mult despre orice fel de cauzalitate decît pur și simplu *alăturarea constantă* a obiectelor și *deducția* ce urmează, a spiritului, de la unul la celălalt, și găsind că aceste două elemente sînt uni-

versal recunoscute ca producîndu-se în acțiunile voluntare, ne va fi mai ușor să admitem aceeași necesitate pentru toate cauzele. Și, deși acest raționament poate contraria sistemele multor filosofi, atribuind necesitatea determinărilor voinței, vom găsi, cîntărind bine lucrurile, că ei se abat de la el numai în cuvinte, și nu în adevăratele lor concepții. Necesitatea, în sensul în care este luată aici, nu a fost niciodată respinsă pînă acum, și nici nu va putea fi vreodată negată, cred eu, de vreun filosof. S-ar putea doar pretinde, eventual, că spiritul poate cunoaște, în acțiunile materiei, vreo altă conexiune între cauză și efect, și anume o conexiune ce nu are loc în acțiunile voluntare ale ființelor inteligente. Or, dacă este așa sau altfel nu se poate afla decît numai după cercetare, și este datoria acestor filosofi să-și întemeieze afirmația definind sau descriind acea necesitate, indicîndu-ne-o în acțiunile cauzelor materiale.

72. S-ar părea, într-adevăr, că oamenii pun în mod greșit chestiunea libertății și necesității atunci cînd ei încep prin a examina facultățile sufletului, influența intelectului și actele de voință. Ar fi mai potrivit ca ei să discute mai întîi o chestiune mai simplă, și anume acțiunile corpului și ale materiei brute lipsite de inteligență, și să vedem atunci dacă pot să-și formeze vreo idee a cauzalității și necesității, în afară de aceea a unei alăturări constante a obiectelor și a unei derivări ulterioare, în spirit, a unui obiect din celălalt. Dacă aceste elemente constituie în realitate toată acea necesitate pe care o concepem în materie, și dacă aceste elemente sînt în mod universal recunoscute ca producîndu-se în operațiile spiritului, atunci discuția s-a isprăvit sau cel puțin trebuie mărturisit că de aici înainte ea va fi pur și simplu una despre cuvinte. Dar atîta timp cît vom presupune, în mod pripit, că avem vreo altă idee despre necesitate și cauzalitate în acțiunile obiectelor exterioare și, în același timp, nu putem găsi nimic de acest fel în acțiunile voluntare ale spiritului, nu există nici o posibilitate de a duce discuția la vreun rezultat determinat, fiindcă plecăm de la o presupunere greșită. Singura metodă de a nu ne înșela este să facem un pas mai departe și să examinăm domeniul limitat al științei, cînd este aplicată cauzelor materiale, convingîndu-ne astfel că tot ceea ce cunoaștem despre ele sînt alăturarea constantă și derivarea amintite mai sus.

Vom găsi, poate, că ne este greu să fixăm granițe atît de strîmte intelectului omenesc, dar nu vom întîmpina, apoi, nici o greutate, cînd va fi vorba să aplicăm această doctrină la actele voinței, fiindcă este clar că acestea au o relație constantă cu motive, împrejurări și caractere. Și cum noi întotdeauna deducem pe unele din celelalte, vom fi siliți să recunoaștem, în cuvinte, acea necesitate pe care am admis-o deja în fiecare deliberare a vieții noastre și în fiecare pas al conduitei și comportării noastre [1].

73. Dar să continuăm acest proiect de reconciliere în problema libertății și necesității, problema cea mai contro-

[1] Predominanța doctrinei libertății poate fi explicată printr-o altă cauză, și anume prin senzația falsă sau experiența aparentă pe care o avem sau o putem avea, aceea de libertate sau indiferență în multe dintre acțiunile noastre. Necesitatea oricărei acțiuni, fie a materiei, fie a spiritului nu este, la drept vorbind, o calitate în agent, ci în orice ființa gînditoare sau inteligentă care poate să considere acțiunea; ea constă în principal în determinarea gîndurilor sale de a deriva existența acelei acțiuni din anumite obiecte anterioare; după cum libertatea, cînd se opune necesității, nu este nimic altceva decît lipsa acestei determinări și o anumită detașare sau indiferență pe care le simțim atunci cînd trecem sau nu trecem de la ideea unui obiect la cel care îi urmează. Or, putem observa că deși atunci cînd *reflectăm* asupra acțiunilor omenești, arareori simțim o astfel de detașare sau indiferență, și, de obicei, sîntem capabili să le inferăm cu o siguranță considerabilă, din motivele lor și din dispozițiile agentului, totuși se întîmplă adeseori să simțim ceva asemănător chiar în efectuarea acțiunilor. Și așa după cum toate obiectele asemănătoare sînt luate cu ușurință unele drept altele, această impresie este folosită ca o dovadă demonstrativă și chiar intuitivă a libertății omenești. Simțim în cele mai multe situații că acțiunile noastre sînt supuse voinței noastre și ne închipuim a fi simțit că voința însăși nu este supusă nimănui, pentru că dacă negarea acestui fapt ne provoacă să încercăm, simțim că ea se mișcă cu ușurință în orice direcție și produce o imagine a ei însăși (sau, cum se spune în școli, o *veleitate*) chiar de acea parte în care nu s-a fixat. Ne convingem pe noi înșine că această imagine sau mișcare slabă am fi putut s-o prefacem într-o mișcare reală, pentru că, dacă s-ar nega aceasta, am descoperi printr-o nouă încercare că în prezent se poate. Nu băgăm de seamă că dorința capricioasă de a ne arăta libertatea este aici motivul acțiunilor noastre. Și pare sigur că oricît de mult ne-am închipui că simțim o libertate în noi înșine, un observator poate în mod obișnuit să derive acțiunile noastre din motivele și caracterul nostru; și chiar și acolo unde nu poate să o facă, el va trage în general concluzia că ar putea să o facă dacă ar cunoaște pe deplin fiecare particularitate a situației și temperamentului nostru și cele mai tainice resorturi ale conștiinței și dispozițiilor noastre. Or, tocmai aceasta este adevărata esență a necesității potrivit doctrinei de mai sus.

versată a metafizicii, cea mai controversată dintre științe. Nu vor fi necesare multe cuvinte pentru a dovedi că toată omenirea este de acord în ceea ce privește doctrina libertății, ca și cea a necesității, și că întreaga dispută în această privință a fost pînă acum numai una verbală. Căci ce se înțelege prin libertate cînd cuvîntul se aplică la acțiunile voluntare? Nu putem, desigur, presupune că acțiunile au o atît de slabă legătură cu motive, înclinații și împrejurări, încît unele nu urmează cu un anumit grad de uniformitate din celelalte și că unele nu ne permit nici o derivare prin care să putem trage concluzii în ceea ce privește existența celorlalte. Căci acestea sînt fapte evidente și recunoscute. Prin libertate, deci, putem înțelege numai o *putere de a acționa sau de a nu acționa potrivit cu deciziile voinței.* Aceasta înseamnă că, dacă hotărîm să ne odihnim, putem să ne odihnim, și dacă hotărîm să ne mișcăm, putem, de asemenea, să ne mișcăm. Or, această libertate ipotetică este recunoscută în mod universal ca aparținînd oricărui om care nu este prizonier și în lanțuri. Prin urmare, aici nu există nici un subiect de dispută.

74. Oricare ar fi definiția pe care o dăm libertății, va trebui să avem grijă de respectarea a două cerințe: *prima*, ca ea să fie în acord cu fapte evidente, *a doua*, să fie în acord cu ea însăși. Dacă respectăm aceste cerințe și facem definiția noastră inteligibilă, sînt convins că întreaga omenire va fi de aceeași părere cu privire la ea.

Este universal recunoscut că nimic nu există fără o cauză a existenței sale și că la o cercetare mai atentă întîmplarea se dovedește a fi doar un cuvînt negativ, și nu o putere reală care să aibă o existență undeva în natură. Se susține însă că unele cauze sînt necesare și altele nu sînt necesare. Aici se arată avantajul definițiilor. Dacă cineva va *defini* cauza fără să cuprindă, ca o parte a definiției, o *conexiune necesară* cu efectul ei și să indice, în mod clar, originea ideii exprimate prin definiție, eu voi renunța, pe dată, la întreaga discuție. Dar dacă explicația dată mai sus chestiunii va fi acceptată, atunci o asemenea definiție trebuie să fie absolut neutilizabilă. Căci dacă obiectele nu ar fi alăturate în mod constant unele altora, nu am fi putut niciodată să ne formăm vreo noțiune despre cauză și efect, căci această legătură constantă produce

acea deducție a intelectului care este singura conexiune pe care o putem înțelege. Oricine încearcă o definiție a cauzei, fără să considere aceste elemente, va fi silit să folosească fie termeni neinteligibili, fie astfel de termeni care sînt sinonimi cu termenul pe care se străduiește să-l definească [2]. Și dacă definiția amintită mai sus este acceptată, atunci libertatea, ca opusă necesității, nu constrîngerii, este același lucru cu întîmplarea, despre care toată lumea va admite că nu există.

PARTEA a II-a

75. Nu există nici o metodă de raționare mai răspîndită și în același timp mai condamnabilă în discuțiile filosofice decît aceea de a încerca respingerea unei ipoteze sub pretextul urmărilor ei primejdioase pentru religie și moralitate. Dacă vreo părere conduce la absurdități, ea este cu siguranță falsă, dar nu e sigur că o părere este falsă pentru că are urmări primejdioase. Asemenea subiecte ar trebui, așadar, să fie cu totul evitate, ca neslujind cu nimic în descoperirea adevărului, ci numai pentru a face nesuferită persoana adversarului. Fac această observație în general, fără a avea intenția să trag de aici vreun folos. Mă supun în mod deschis unui examen de acest fel și voi cuteza să afirm că doctrinele necesității și libertății, așa cum au fost explicate mai sus, sînt nu numai în acord cu moralitatea, ci sînt și absolut esențiale pentru susținerea ei.

Necesitatea poate fi definită în două feluri potrivit cu cele două definiții ale *cauzei*, al căror element esențial îl reprezintă. Ea constă fie în alăturarea constantă a obiectelor asemănătoare, fie în deducția intelectului de la un obiect la altul. Or, necesitatea, în amîndouă aceste sensuri (care sînt în fond unul și același), a fost în mod universal recu-

[2] Astfel, dacă o cauză este definită drept *ceea ce produce ceva*, este ușor de observat că a *produce* este sinonim cu *a cauza*. La fel, dacă o cauză este definită ca *ceva prin care altceva există*, această definiție este supusă aceleiași obiecții. Căci ce înțeles au cuvintele *prin care?* Dacă s-ar fi spus că o cauză este *ceva* după care *altceva există în mod constant*, am fi înțeles termenii. Pentru că aceasta este, într-adevăr, tot ceea ce știm în această privință. Și această constanță formează adevărata esență a necesității, și nu avem vreo altă idee despre ea.

noscută, chiar dacă tacit, în școli, în amvon și în viața obișnuită, ca aparținînd voinței omului și nimeni nu s-a gîndit vreodată să nege faptul că noi putem trage concluzii cu privire la acțiunile omenești și că aceste concluzii se întemeiază pe unirea cunoscută prin experiență a unor acțiuni asemănătoare cu motive, înclinații și împrejurări asemănătoare. Singura privință în care cineva poate să fie de altă părere este că va refuza, eventual, să dea numele de necesitate acestei proprietăți a acțiunilor umane — dar atîta timp cît semnificația lui este înțeleasă, cuvîntul, sper, nu va face nici un rău — sau că va susține posibilitatea de a descoperi ceva în plus în operațiunile materiei. Dar aceasta, trebuie să o recunoaștem, nu poate avea nici o urmare pentru moralitate sau religie, orice semnificație ar putea avea pentru filosofia naturală sau metafizică. S-ar putea să greșim, aici, susținînd că nu avem idei despre vreo altă necesitate sau conexiune în acțiunile corpului, dar în mod sigur nu atribuim nimic altceva acțiunilor spiritului în afara a ceea ce fiecare recunoaște și trebuie să recunoască cu ușurință. Noi nu schimbăm nici un element în sistemul ortodox cu privire la voință, ci numai în acela ce privește obiectele materiale și cauzele. Nimic nu poate fi deci mai inofensiv, așadar, decît această doctrină.

76. Toate legile fiind fundate pe recompense și pedepse, se presupune, ca un principiu fundamental, că aceste motive au o înrîurire constantă și uniformă asupra spiritului, producînd în același timp acțiunile bune și împiedicîndu-le pe cele rele. Putem da acestei înrîuriri orice nume dorim, dar ea, fiind legată în mod obișnuit cu acțiunea, trebuie să fie considerată drept *cauză* și să fie privită ca un exemplu al acestei necesități pe care am dori s-o stabilim aici.

Numai o ființă sau creatură înzestrată cu gîndire și conștiință poate fi obiect al urii și răzbunării și dacă vreo acțiune criminală sau păgubitoare stîrnește o asemenea pornire, aceasta se întîmplă numai prin relația sau conexiunea ei cu o persoană. Acțiunile sînt, prin chiar natura lor, vremelnice și trecătoare și acolo unde ele nu provin din vreo *cauză* ce se află în caracterul și înclinațiile persoanei care le-a săvîrșit, ele nu pot contribui nici la cinstea ei, dacă sînt bune, nici la dezonoarea ei, dacă sînt rele. Acțiunile însele pot fi condamnabile; ele pot fi contrare tuturor regu-

lilor moralității și religiei, dar individul nu este răspunzător pentru ele, și cum ele nu provin din ceva care este durabil și constant în el, și nu lasă după ele nimic de această natură, nu este cu putință, astfel stînd lucrurile, ca el să devină obiect al pedepsei sau răzbunării. Așadar, potrivit principiului care neagă necesitatea și, prin urmare, cauzele, un om este tot atît de pur și de nepătat după ce a comis cea mai oribilă crimă, ca și în prima clipă după ce a venit pe lume. Caracterul nu este implicat în vreun fel în acțiunile sale, de vreme ce ele nu sînt derivate din el, și ticăloșia unuia nu poate fi vreodată folosită ca o dovadă pentru depravarea celorlalte.

Oamenii nu sînt condamnați pentru acțiuni pe care le săvîrșesc din neștiință sau din întîmplare, oricare ar putea fi urmările. De ce nu? Numai pentru că principiile acestor acțiuni sînt doar momentane și își găsesc sfîrșitul în ele însele. Oamenii sînt mai puțin condamnați pentru acțiunile săvîrșite pripit și fără intenție, decît pentru acelea care provin dintr-o deliberare. Pentru ce motiv? Numai pentru că o fire pripită, deși constituie o cauză constantă sau un principiu al spiritului, operează numai din cînd în cînd și nu pătrunde întregul caracter. Iar căința șterge orice crimă, dacă este urmată de o îndreptare a vieții și deprinderilor. Cum putem explica aceasta? Doar afirmînd că acțiunile fac o persoană criminală numai în măsura în care ele sînt dovezi ale existenței unor principii criminale în spiritul ei. Și dacă, prin schimbarea acestor principii, acțiunile încetează să fie tocmai asemenea dovezi, ele încetează de asemenea să fie criminale. Dar, în afara doctrinei necesității, ele n-ar fi fost niciodată adevărate dovezi și, în consecință, n-ar fi fost niciodată criminale.

77. Va fi la fel de ușor de dovedit, și cu aceleași argumente, că *libertatea*, potrivit acestei definiții, amintite mai sus, cu care toți oamenii sînt de acord, este de asemenea esențială pentru moralitate și că, acolo unde ea lipsește, nici o acțiune umană nu poate să dezvăluie vreo calitate morală și nu poate să fie obiectul nici al aprobării, nici al aversiunii. Căci acțiunile fiind obiecte ale sentimentului nostru moral numai în măsura în care sînt indicații ale caracterului, pornirilor și înclinațiilor interne, este cu neputință ca ele să poată trezi fie laudă, fie dojană, acolo unde

ele nu provin din aceste principii, ci derivă în întregime din constrîngere exterioară.

78. Nu pretind că am combătut sau am înlăturat toate obiecțiile față de această teorie cu privire la necesitate și libertate. Pot prevedea și alte obiecții, derivate din teme ce nu au fost tratate aici. Se poate spune, bunăoară, că, dacă acțiunile voluntare sînt supuse acelorași legi ale necesității ca și operațiile materiei, atunci există un lanț continuu al cauzelor necesare, stabilit și predeterminat, care se întinde de la cauza originară a tuturor lucrurilor pînă la fiecare act singular de voință al fiecărei ființe umane. Nu mai există nicăieri în univers întîmplare, nici nedeterminare, nici libertate. Cînd acționăm, sîntem, în același timp, puși în acțiune. Ultimul Autor al tuturor actelor noastre de voință este Creatorul lumii, care cel dintîi a conferit mișcare acestei mașini imense și a așezat toate ființele în acea poziție particulară din care trebuie să rezulte, cu o necesitate de neînlăturat, fiecare eveniment următor. Așadar, fie că acțiunilor nu le poate fi proprie josnicia morală în general, în măsura în care izvorăsc dintr-o cauză prea bună, fie, dacă le este caracteristică vreo josnicie, ele trebuie să-l facă vinovat și pe Creator, de vreme ce el este recunoscut a fi cauza și autorul lor ultim. Căci după cum un om care a dat foc unei mine este răspunzător pentru toate urmările, indiferent dacă fitilul pe care l-a folosit era lung sau scurt, tot așa oriunde am stabilit un lanț continuu al cauzelor necesare, acea Ființă, fie finită, fie infinită, care o produce pe prima dintre ele este de asemenea autoarea celorlalte și trebuie să suporte atît dojana, cît și lauda ce li se cuvine. Ideile noastre clare și neschimbătoare despre moralitate stabilesc această regulă pe temeiuri incontestabile cînd cercetăm urmările oricărei acțiuni omenești, și aceste temeiuri trebuie să aibă încă și mai multă forță atunci cînd se aplică actelor de voință și intențiilor unei Ființe nemărginit de înțelepte și de puternice. Neștiința și neputința pot fi invocate pentru o ființă atît de limitată cum este omul; dar aceste imperfecțiuni nu pot exista la Creatorul nostru. El a prevăzut, a orînduit și a pus la cale toate acele acțiuni ale oamenilor pe care noi le declarăm, atît de pripit, criminale. Trebuie, deci, să tragem concluzia, fie că ele nu sînt criminale, fie că Divinitatea, și nu omul, este răspunzătoare pentru ele. Și cum oricare

dintre aceste poziții este absurdă și nelegiuită, urmează că doctrina din care ele sînt deduse nu poate fi adevărată, ca una care este supusă aceleiași obiecții. O consecință absurdă, dacă este necesară, dovedește absurditatea doctrinei din care este derivată, în același fel în care acțiunile criminale fac criminală cauza lor originară, dacă conexiunea dintre ele este necesară și de neînlăturat.

Această obiecție constă din două părți pe care le vom examina în mod separat. *În primul rînd*, dacă acțiunile omenești pot fi legate printr-un lanț necesar cu Divinitatea, ele nu pot fi niciodată criminale, datorită perfecțiunii nemărginite a acelei Ființe din care sînt derivate, care nu poate urmări ceva ce nu este în întregime bun și demn de laudă. *În al doilea rînd*, dacă ele ar fi criminale, ar trebui să retragem atributul perfecțiunii pe care îl atribuim Divinității și să o recunoaștem pe aceasta drept autoarea ultimă a vinovăției și josniciei morale a tuturor creațiilor sale.

79. Răspunsul la prima obiecție pare clar și convingător. Există mulți filosofi care, după o cercetare exactă a tuturor fenomenelor naturii trag concluzia că *ÎNTREGUL*, considerat ca un sistem, este ordonat în fiecare perioadă a existenței sale cu perfectă bunăvoință și că cea mai mare fericire posibilă va rezulta, în cele din urmă, pentru toate ființele create, fără vreun amestec al răului sau suferinței pozitive sau absolute. Orice rău fizic — spun ei — este o parte esențială din acest sistem al binelui, și nici chiar Divinitatea însăși, considerată ca un agent înțelept, nu l-ar putea înlătura fără a deschide cale liberă unui rău mai mare sau a îndepărta un bine mai mare, care va rezulta din el. Din această teorie, cîțiva filosofi, între care și *stoicii* din antichitate, au derivat un argument consolator pentru toate durerile, învățîndu-i pe discipolii lor că acele rele sub povara cărora gemeau erau în realitate bune pentru univers și că, pentru o privire mai largă, care poate cuprinde întregul sistem al naturii, orice eveniment ar apărea ca un prilej de bucurie și încîntare. Dar, deși acest argument este plauzibil și înălțător, el s-a arătat în practică a fi slab și ineficace. Un om care zace în durerile chinuitoare ale gutei va fi în mod sigur mai mult iritat decît liniștit dacă i se va predica despre îndreptățirea acelor legi generale care au produs umorile dăunătoare în corpul său și le conduc pe canale potrivite către mușchi și

nervi, unde ele pricinuiesc acum dureri atît de pătrunzătoare. Aceste vederi largi pot, pentru un moment, să fie plăcute închipuirii unui om cu înclinații speculative, care trăiește în tihnă și în siguranță; dar ele nu pot rămîne permanent în spiritul său, nici chiar atunci cînd el nu este tulburat de agitațiile durerii sau pasiunii; și încă și mai puțin își pot ele menține pozițiile cînd sînt atacate de adversari atît de puternici. Afectele consideră obiectul lor într-un mod mai îngust și mai firesc și, printr-o organizare mai potrivită cu slăbiciunea spiritului omenesc, privesc numai ființele din jurul nostru; ele sînt puse în mișcare numai de astfel de evenimente care apar ca bune sau rele pentru sistemul căruia îi aparține individul.

80. Lucrurile stau la fel cu privire la răul *moral* ca și cu cel *fizic*. Nu se poate presupune, în mod rezonabil, că acele considerații îndepărtate care s-au vădit atît de puțin eficace în cazul unuia dintre ele vor avea o influență mai puternică în cazul celuilalt. Spiritul omului este format în așa fel de natură încît resimte imediat sentimentul de aprobare sau oprobriu la apariția anumitor caractere, înclinații și acțiuni. Nu există emoții care să fie legate mai strîns de esența structurii și constituției sale. Caracterele care atrag aprobarea noastră sînt în primul rînd acelea care contribuie la asigurarea păcii și securității societății omenești, tot așa cum caracterele care provoacă oprobriul sînt în primul rînd acelea care tind să dăuneze societății și să o tulbure. Se poate deci presupune în mod rezonabil că sentimentele morale apar, fie nemijlocit, fie mijlocit, dintr-o reflecție asupra acestor interese opuse. Ce însemnătate are că reflecțiile filosofice stabilesc o opinie sau presupunere diferită, și anume că fiecare lucru este bun cu privire la întreg, și că însușirile care tulbură societatea sînt, în esență, la fel de benefice și la fel de conforme cu intenția primară a naturii, ca și acelea care promovează mai direct fericirea și bunăstarea? Sînt astfel de speculații îndepărtate și nesigure în stare să contrabalanseze sentimentele care iau naștere din considerarea naturală și nemijlocită a obiectelor? Oare un om care este jefuit de o sumă considerabilă va găsi că supărarea lui pentru o asemenea pierdere se va micșora prin aceste reflecții sublime? De ce va trebui să presupunem că resentimentul său moral împotriva nelegiuirii este incompatibil cu aceste

reflecții? Or, de ce oare recunoașterea unei distincții reale dintre viciu și virtute nu va putea fi pusă de acord cu toate sistemele speculative ale filosofiei, tot așa de bine ca și recunoașterea unei distincții reale dintre frumusețea personală și diformitate? Amîndouă aceste distincții se întemeiază pe sentimentele naturale ale spiritului omenesc. Și aceste sentimente nu pot fi controlate sau schimbate de nici o teorie filosofică sau speculație, oricare ar fi aceasta.

81. A *doua* obiecție nu admite un răspuns atît de ușor și de satisfăcător. Și nici nu este posibil să se explice în mod clar în ce fel poate fi Divinitatea cauza nemijlocită a tuturor acțiunilor oamenilor, fără a fi autoarea păcatului și a josniciei morale. Acestea sînt mistere pe care rațiunea naturală, singură și fără ajutor, nu este capabilă să le pătrundă. Și orice sistem ar îmbrățișa, ea va trebui să se găsească încurcată în dificultăți de nedezlegat, și chiar în contradicții, la fiecare pas pe care îl face în aceste domenii. A împăca libertatea de alegere și contingența acțiunilor omenești cu providența, sau a apăra decretele absolute, eliberînd totuși Divinitatea de responsabilitatea pentru păcat, aceste sarcini au depășit pînă acum toate puterile filosofiei. Ferice de ea, dacă este conștientă de propria sa temeritate, cînd se avîntă în aceste mistere sublime, și, părăsind un ținut atît de plin de obscurități și perplexități, se întoarce, cu o modestie care i se potrivește, la domeniul ei adevărat și propriu, examinarea vieții obișnuite. Va descoperi aici destule dificultăți pentru cercetările ei, fără a rătăci într-un nemărginit ocean de îndoieli, incertitudini și contradicții.

Secțiunea IX. DESPRE RAȚIUNEA ANIMALELOR

82. Toate raționamentele noastre cu privire la fapte sînt întemeiate pe un anumit fel de analogie, care ne îndeamnă să așteptăm ca din anumite cauze să decurgă aceleași evenimente pe care le-am observat că rezultă din cauze asemănătoare. Acolo unde cauzele sînt cu totul asemănătoare, analogia este perfectă și concluzia trasă din ea este privită ca sigură și logică, căci nici un om nu se va îndoi vreodată, văzînd o bucată de fier, că va avea greutate și coeziune a părților, ca în toate celelalte cazuri care au căzut vreodată

sub observația lui. Dar acolo unde obiectele nu au o asemănare atît de exactă, analogia este mai puțin perfectă iar deducția este mai puțin concludentă, deși ea mai păstrează o oarecare forță, în proporție cu gradul de similaritate și asemănare. Observațiile anatomice făcute asupra unui animal sînt extinse, prin acest fel de raționament, la toate animalele și este sigur că, dacă, bunăoară, se dovedește, în mod clar, că circulația sîngelui are loc la o ființă ca broasca sau peștele, atunci aceasta întărește presupunerea că același principiu are loc la toate celelalte. Aceste analogii, puse în evidență prin observație, pot fi aplicate mai departe, chiar la acea știință de care ne ocupăm acum. Orice teorie, prin care explicăm operațiile intelectului sau originea și conexiunea afectelor omului, va căpăta o mai mare autoritate dacă descoperim că aceeași teorie este cerută pentru a explica același fenomen cu privire la toate celelalte ființe. Vom face o încercare de acest fel cu privire la ipotezele prin care ne-am străduit, în expunerile de mai sus, să dăm socoteală de toate raționamentele întemeiate pe experiență și nădăjduim că acest nou punct de vedere va servi la confirmarea tuturor observațiilor noastre de mai înainte.

83. *În primul rînd*, pare evident că animalele, ca și oamenii, învață multe lucruri din experiență și deduc că aceleași evenimente vor urma întotdeauna din aceleași cauze. Prin acest principiu ele cunosc proprietățile cele mai izbitoare ale obiectelor externe și, treptat, de la naștere, ele acumulează o cunoaștere a naturii focului, apei, pămîntului, pietrelor, înălțimilor, adîncimilor și a altora, precum și a efectelor care rezultă din acțiunea lor. Neștiința și lipsa de experiență a celor tinere pot fi distinse aici, în mod limpede, de șiretenia și inteligența celor bătrîne, care au învățat, printr-o îndelungată observație, să evite ceea ce le dăunează și să urmărească ceea ce le dă mulțumire și plăcere. Un cal care a fost obișnuit cu cîmpul de alergare învață să cunoască înălțimea pe care o poate sări și nu va încerca niciodată ceva ce întrece forța și abilitatea sa. Un ogar bătrîn va lăsa partea cea mai obositoare a hăiturii celui mai tînăr și se va așeza astfel încît iepurele să-i cadă în gheare la una din cotiturile alergării sale. Presupunerile sale într-o asemenea situație nu se întemeiază pe nimic altceva decît pe observație și experiență.

Aceasta este încă și mai evident dacă considerăm efectele dresurii și educației la animale, care, prin aplicarea potrivită a răsplăților și pedepselor, pot fi învățate orice șir de acțiuni, chiar și unele cu totul contrare instinctelor și înclinațiilor lor naturale. Oare nu experiența îl face pe un cîine să se teamă cînd îl amenințI sau cînd ridici biciul pentru a-l bate? Nu este oare tot experiența cea care îl face să răspundă la numele său și să deducă dintr-un sunet atît de arbitrar că te referi la el mai curînd decît la unul dintre tovarășii lui și intenționezi să îl chemi la tine cînd pronunți acest sunet într-un anumit fel și cu un anumit ton și accent?

În toate aceste cazuri putem observa că un animal derivă anumite fapte, dincolo de ceea ce îi impresionează direct simțurile, și că această derivare este întemeiată în întregime pe experiența trecută, fiindcă creatura așteaptă de la obiectul ce-i stă în față aceleași consecințe pe care în observațiile sale le-a găsit că rezultă întotdeauna din obiecte asemănătoare.

84. *În al doilea rînd*, este cu neputință ca această derivare pe care o întîlnim la un animal să poată fi întemeiată pe vreun demers al argumentării sau raționării, prin care el ar trage concluzia că evenimente asemănătoare trebuie să urmeze din obiecte asemănătoare și că mersul naturii va fi întotdeauna constant în desfășurările sale. Căci dacă ar exista în realitate niște argumente de această natură, ele ar fi în mod sigur prea greu de înțeles ținînd seama de capacitatea unor intelecte atît de imperfecte; deoarece se cere cea mai mare grijă și atenție ale unui spirit filosofic pentru a le descoperi și observa. Animalele, așadar, nu sînt conduse de raționament în aceste derivări, și tot atît de puțin copiii, ca și marea majoritate a oamenilor, în acțiunile și concluziile lor obișnuite. Nici chiar filosofii înșiși, nu sîut, care în toate aspectele practice ale vieții nu se deosebesc în mod esențial de oamenii de rînd și sînt călăuziți de aceleași reguli. Natura a trebuit deci să se îngrijească de un alt principiu a cărui folosire și aplicare este mai ușoară și mai generală. Căci o operație de o însemnătate atît de mare în viață ca aceea a derivării efectelor din cauze nu poate fi încredințată procesului nesigur al raționării și argumentării. Dacă aceasta este îndoielnic în ceea ce îi privește pe oameni, pare în schimb, în afara oricărei discuții în privința creaturilor brute.

Și dacă concluzia este stabilită în mod ferm pentru ultimul caz, avem motive puternice de a presupune, după toate regulile analogiei, că ea trebuie să fie universal admisă, fără vreo excepție sau rezervă. Obișnuința singură este cea care determină animalele să derive din orice obiect ce le impresionează simțurile pe însoțitorul lui obișnuit, conducîndu-le imaginația de la apariția unuia la conceperea celuilalt, în acel mod deosebit pe care noi îl numim *credință*. Nici o altă explicație nu poate fi dată acestei operații pe care o observăm la clasele superioare și inferioare de ființe sensibile, care cad sub privirea și observația noastră [1].

---

[1] Fiindcă toate raționamentele despre fapte sau cauze sînt derivate numai din obișnuință, ne punem întrebarea cum se întîmplă că oamenii întrec atît de mult animalele în raționare și că un om îl întrece atît de mult pe altul? Nu are oare aceeași obișnuință aceeași înrîurire asupra tuturor?

Ne vom strădui să explicăm aici, pe scurt, marea diferență între intelectele omenești și, apoi, temeiul diferenței dintre oameni și animale va fi înțeles cu ușurință.

1. Dacă am trăit un anumit timp și am fost obișnuiți cu uniformitatea naturii, atunci căpătăm o deprindere generală prin care trecem întotdeauna de la cunoscut la necunoscut și îl gîndim pe cel din urmă ca asemănător cu primul. Cu ajutorul acestui principiu general al obișnuinței, noi privim chiar o singură experiență ca fundament al raționării și așteptăm un eveniment asemănător cu un anumit grad de certitudine, dacă experiența a fost făcută exact și este liberă de orice influență străină. Observarea consecințelor lucrurilor este considerată, așadar, ca o chestiune de mare importanță și, deoarece un om poate să-l întreacă pe altul în ceea ce privește atenția, memoria și observația, aceasta va produce o foarte mare deosebire în raționamentele lor.

2. Acolo unde un anumit efect este produs de multe cauze, un spirit poate fi mai cuprinzător decît altul și mai capabil să înțeleagă întregul sistem de obiecte și să deducă în mod corect urmările lor.

3. Un om este în stare să urmărească un lanț de consecințe mai departe decît altul.

4. Puțini oameni pot să gîndească mult timp fără să ajungă la o confuzie a ideilor și să o ia pe una drept cealaltă; există grade diferite ale acestei slăbiciuni.

5. Împrejurarea de care depinde efectul este amestecată adesea cu alte împrejurări care-i sînt străine și exterioare. Distingerea ei cere adesea mare atenție, exactitate și subtilitate.

6. Formularea unor reguli generale pornind de la observații particulare este o operație gingașă și nimic nu este mai obișnuit în acest caz decît să se comită greșeli, din grabă sau datorită îngustimii spiritului, care nu vede toate aspectele.

7. Cînd raționăm prin analogie, omul care are o experiență mai

85. Dar, deşi animalele îşi însuşesc multe cunoştinţe prin observaţie, există totuşi multe cunoştinţe pe care le primesc de la început de la natură. Acestea din urmă întrec cu mult capacitatea pe care o posedă animalele în situaţiile obişnuite, şi ele le îmbunătăţesc puţin sau deloc, oricît de îndelungate ar fi exerciţiul şi experienţa lor. Pe acestea le denumim instincte şi le admirăm ca pe ceva foarte neobişnuit şi inexplicabil prin toate cercetările intelectului omenesc. Dar poate că mirarea noastră va înceta, sau se va micşora, cînd vom considera că însuşi raţionamentul întemeiat pe experienţă, pe care îl avem în comun cu animalele şi de care depinde întreaga orientare în viaţă, nu este nimic altceva decît o varietate a instinctului sau puterii mecanice, că acţionează în noi fără să ştim şi că în operaţiile lui principale el nu este condus de nici un fel de asemenea relaţii sau comparaţii ale ideilor care constituie obiectul propriu-zis al facultăţilor noastre intelectuale. Deşi este un instinct diferit, este totuşi un instinct cel care îl învaţă pe om să evite focul, după cum învaţă, cu atîta exactitate, o pasăre arta de a cloci, precum şi întreaga rînduială şi ordine a îngrijirii puilor.

Secţiunea X. DESPRE MINUNI

PARTEA I

86. În scrierile doctorului Tillotson există un argument împotriva *prezenţei reale* [1] care este atît de concis, de elegant şi de puternic cît se poate presupune că ar putea fi un argu-

---

mare sau o mai mare uşurinţă de a propune analogii va fi gînditorul cel mai bun.

8. Înclinaţiile legate de prejudecată, educaţie, pasiune, apartenenţă la grupuri şi partide apasă mai mult asupra unui spirit decît asupra altuia.

9. După ce am căpătat încredere în mărturia oamenilor, cărţile şi conversaţia lărgesc mai mult sfera experienţei şi gîndirii unui om decît pe cele ale altuia.

Ar fi uşor de descoperit multe alte împrejurări care produc o deosebire între intelectele oamenilor.

[1] Este vorba de *prezenţa reală* a corpului lui Isus Hristos în cumineCătură (*n. tr.*).

ment împotriva unei doctrine atît de puțin demne de o combatere serioasă. Toată lumea recunoaște, spune acest învățat prelat, că autoritatea, fie a scripturii, fie a tradiției, se bazează numai pe mărturia apostolilor, care au fost martori oculari la acele minuni ale Mîntuitorului nostru prin care el și-a dovedit misiunea sa divină. Evidența noastră pentru adevărul religiei *creștine* este, deci, mai slabă decît evidența pentru adevărul cunoștințelor pe care ni le dau simțurile noastre, deoarece, chiar la primii întemeietori ai religiei noastre, ea nu a fost mai mare decît a acestora și este evident că ea trebuie să slăbească prin transmitere de la ei la discipolii lor. Nimeni nu poate să acorde aceeași încredere mărturiei acestora din urmă ca și obiectului nemijlocit al simțurilor sale. Dar o evidență mai slabă nu poate niciodată distruge una mai puternică. De aceea, oricît de clar ar fi fost revelată în scriptură doctrina prezenței reale, am fi, totuși, în contradicție directă cu regulile raționării corecte dacă i-am acorda consimțămîntul nostru. Ea contrazice simțurile, iar atît scriptura cît și tradiția, pe care se presupune că ea se sprijină, nu au o evidență atît de puternică cum este cea a simțurilor, atunci cînd ele sînt considerate numai ca evidențe exterioare și nu sînt sădite în sufletul fiecăruia prin acțiunea nemijlocită a Sfîntului Spirit.

Nimic nu este mai convenabil decît un argument hotărîtor de acest fel, care trebuie cel puțin *să reducă la tăcere* bigotismul și superstiția cea mai arogantă și să ne scape de pretențiile lor impertinente. Sînt încîntat că am descoperit un asemenea argument care, dacă este corect, va fi pentru înțelept și învățat o stavilă eternă în fața tuturor speciilor de amăgiri superstițioase și, prin urmare, va fi folositor cît va dura lumea. Căci tot atît de mult timp, presupun, vor putea fi găsite în întreaga istorie sacră sau profană relatări despre minuni și miracole.

87. Deși experiența este singura noastră călăuză în raționamente privitoare la fapte, trebuie să recunoaștem că această călăuză nu este pe deplin infailibilă, ci ne poate duce la greșeli în unele cazuri. Cel care, în condițiile climei noastre, va aștepta o vreme mai bună în orice săptămînă a lunii iunie decît în una din decembrie, va raționa corect și în acord cu experiența; dar este sigur că s-ar putea întîmpla ca el să constate în fapt că a greșit. Cu toate acestea,

vom observa că într-un asemenea caz el nu ar avea nici un motiv să se plîngă de experiență, pentru că aceasta ne previne, îndeobște, cu privire la nesiguranța tuturor concluziilor ce pot fi trase din ea, prin acele evenimente contrare de care putem afla printr-o observație sîrguincioasă. Nu toate efectele urmează cu aceeași certitudine din presupusele lor cauze. Unele evenimente s-au dovedit, în toate țările și toate epocile, a fi fost alăturate în mod constant; altele s-au dovedit a fi mai schimbătoare, înșelîndu-ne uneori așteptările, astfel că în raționamentele noastre cu privire la fapte există toate gradele de siguranță imaginabile, de la cea mai mare certitudine la cea mai slabă specie de evidență morală (moral evidence).

Un om înțelept, așadar, își potrivește credințele după evidență. În cazul concluziilor care se sprijină pe o experiență absolut uniformă, el așteaptă evenimentul cu cel mai înalt grad de încredere, și privește experiența sa trecută ca o probă deplină a existenței viitoare a acelui eveniment. În alte cazuri, el procedează cu mai multă precauție: cîntărește experiențele opuse și ia în considerare care parte este susținută de un număr mai mare de experiențe; el înclină către acea parte, cu îndoială și ezitare; iar cînd, în cele din urmă, se pronunță, evidența judecății sale nu întrece ceea ce noi numim în sens propriu *probabilitate*. Orice probabilitate, deci, presupune experiențe și observații opuse, din care se constată că o parte cîntărește mai greu decît cealaltă, producînd un grad de evidență care crește proporțional cu superioritatea ei. O sută de cazuri sau experiențe de o parte și cincizeci de cealaltă produc o așteptare nesigură a oricăruia din cele două evenimente, pe cînd o sută de experiențe uniforme și numai una singură contrară dau naștere, în mod rezonabil, unui grad destul de înalt de încredere. În toate cazurile noi trebuie să cîntărim experiențele opuse, sub aspectul în care ele sînt opuse, și să scădem numărul mai mic din cel mai mare pentru a cunoaște forța exactă a evidenței superioare.

88. Dacă aplicăm aceste principii la un caz particular vom putea observa că nu există o specie de raționament mai obișnuită, mai folositoare și chiar necesară vieții omenești decît aceea care pornește de la mărturia oamenilor, de la relatările martorilor oculari și ale privitorilor. S-ar

putea nega că această specie de raționament s-ar întemeia pe relația cauzei cu efectul. Nu voi începe o dispută asupra unui cuvînt. Va fi de ajuns să se observe că încrederea noastră într-un argument de acest fel nu este derivată din nici un alt principiu decît din observațiile noastre asupra veridicității mărturiilor omenești, și a conformității obișnuite a faptelor cu relatările martorilor. Fiind un principiu general că nici un fel de obiecte nu au între ele vreo relație ce poate fi descoperită, și că toate concluziile pe care le putem trage despre unul pornind de la celălalt se bazează numai pe experiența noastră asupra alăturării lor constante și regulate, este clar că noi nu ar trebui să ne abatem de la această regulă, atunci cînd este vorba de mărturii omenești a căror relație cu orice alt eveniment pare, în sine, la fel de puțin necesară ca și oricare altă relație. Dacă memoria nu ar fi într-o anumită măsură demnă de încredere, dacă oamenii nu ar avea îndeobște o înclinație către adevăr și principii de probitate, dacă nu le-ar fi rușine să fie prinși cu minciuna; dacă toate acestea, zic, nu ar fi cunoscute prin *experiență* drept calități proprii naturii omenești, noi nu am acorda nici cea mai mică încredere mărturiilor omenești. Un om care delirează, sau este cunoscut pentru falsitatea și mișelia lui, nu se bucură de nici un fel de autoritate în ochii noștri.

Și cum evidența obținută de la martori și din mărturiile oamenilor se bazează pe experiența trecută, ea se schimbă odată cu experiența, fiind privită fie ca o *probă*, fie ca o *probabilitate*, după cum alăturarea dintre un anumit fel de relatare și un anumit fel de obiect a fost găsită constantă sau variabilă. Există un număr de împrejurări care trebuie luate în considerare în toate judecățile de acest fel; iar criteriul ultim, prin care decidem în toate disputele ce pot să ia naștere cu privire la ele, este întotdeauna derivat din experiență și observație. Acolo unde această experiență nu este în întregime uniformă de fiecare parte, ea este însoțită de un dezacord de neocolit în judecățile noastre și de aceeași opoziție și distrugere reciprocă a argumentelor ca și în oricare alt fel de evidență. Ne îndoim adesea de relatările altora. Cîntărim împrejurările opuse, care produc îndoiala sau incertitudinea, și cînd descoperim o superioritate a uneia dintre părți, înclinăm către ea; dar totuși cu o micșorare a încrederii, potrivit cu forța părții opuse.

89. Acest dezacord în evidență poate proveni, în cazul de față, din mai multe cauze diferite: din opoziția mărturiilor contrare, din caracterul sau numărul martorilor, din felul în care ei și-au depus mărturia, sau din unirea tuturor acestor împrejurări. Păstrăm o bănuială în ceea ce privește orice fapt, atunci cînd martorii se contrazic unul pe altul; cînd ei sînt puțini sau au un caracter îndoielnic; cînd au un interes în chestiunea despre care fac afirmații; cînd își depun mărturia cu ezitări sau, dimpotrivă, cu prea multă vehemență. Există multe alte particularități de același fel, care pot micșora sau distruge forța oricărui argument obținut din mărturii omenești.

Să presupunem, de exemplu, că faptul pe care mărturia se străduiește să-l stabilească aparține extraordinarului și uimitorului. În acest caz evidența ce decurge din mărturie suportă o micșorare mai mare sau mai mică, potrivit cu caracterul mai mult sau mai puțin neobișnuit al faptului. Motivul pentru care noi punem preț pe relatările martorilor și istoricilor nu decurge dintr-o *conexiune*, pe care am cunoaște-o *a priori*, între mărturie și realitate, ci din aceea că sîntem obișnuiți să găsim o concordanță între acestea. Dar cînd faptul este de o asemenea natură încît a căzut rareori sub observația noastră, atunci ia naștere aici o luptă a două experiențe opuse, din care una distruge pe cealaltă, atît cît îi îngăduie forța pe care o are, și cea superioară poate acționa asupra spiritului numai prin forța care îi mai rămîne. Exact același principiu al experienței, care ne dă un anumit grad de încredere în mărturia martorilor, ne dă, de asemenea, în acest caz, un alt grad de încredere împotriva faptului pe care ei se străduiesc să-l stabilească, din care contradicție ia naștere, în mod necesar, un echilibru și o distrugere reciprocă a credinței și autorității.

„*N-aș crede așa ceva nici dacă mi-ar spune-o Cato*“, era o zicătoare proverbială la Roma, chiar în timpul vieții acestui filosof patriot [2]. Se recunoștea că incredibilitatea unui fapt ar putea infirma chiar și o autoritate atît de mare.

Prințul indian, care a refuzat să creadă primele relatări privind efectele gerului, raționa corect. El a cerut, în mod îndreptățit, o mărturie foarte puternică pentru a-și da consimțămîntul unor fapte care proveneau din condiții naturale

[2] Plutarh, în relatarea asupra vieții lui Cato.

care îi erau necunoscute şi care se asemănau atît de puţin cu acele evenimente despre care el avea o experienţă constantă şi uniformă. Deşi nu erau contrare experienţei lui, ele nu erau în acord cu aceasta [3].

90. Dar pentru a mări probabilitatea împotriva relatărilor martorilor, să presupunem că faptul pe care ei îl afirmă, în loc de a fi numai uimitor, este în realitate miraculos şi să presupunem de asemenea că mărturia considerată separat şi în sine echivalează cu o probă deplină. În acest caz, o probă se opune unei probe şi cea mai puternică trebuie să precumpănească, dar totuşi cu o micşorare a forţei sale, proporţională cu cea a probei contrare.

O minune este o încălcare a legilor naturii şi cum o experienţă sigură şi neschimbătoare a stabilit aceste legi, proba contra unei minuni, prin însăşi natura lucrurilor, este tot atît de deplină cît poate fi cea a unui argument bazat pe experienţă. De ce este mai mult decît probabil că toţi oamenii trebuie să moară, că plumbul nu poate, cu de la sine putere, rămîne suspendat în aer, că focul mistuie lemnul şi este stins de apă, dacă nu pentru că aceste evenimente s-au dovedit a fi în acord cu legile naturii, şi că este necesară o încălcare a acestor legi, sau cu alte cuvinte, o minune pentru a le împiedica să se producă? Nici un eveniment nu este socotit drept o minune, dacă are loc întotdeauna

[3] Nici un indian, este limpede, nu putea avea experienţa că apa nu îngheaţă în climatele reci. Aceasta înseamnă a aşeza natura într-o situaţie necunoscută lui, şi îi este peste putinţă să spună *a priori* ce va rezulta de aici, căci înseamnă a face o nouă experienţă al cărei rezultat este întotdeauna nesigur. Se poate, uneori, presupune prin analogie ce va urma, dar totuşi aceasta nu este decît o presupunere. Şi trebuie să recunoaştem că, în cazul îngheţului, evenimentul decurge contrar regulilor analogiei şi este de aşa natură, încît un indian raţional nu s-ar aştepta ca el să aibă loc. Acţiunile frigului asupra apei nu sînt graduale, potrivit gradelor de frig, ci ori de cîte ori ajunge la punctul de îngheţ, apa trece dintr-o dată de la starea de lichiditate deplină la cea de soliditate perfectă. Un asemenea eveniment, de aceea, poate fi numit *extraordinar*, şi este necesară o destul de puternică mărturie pentru a-l face credibil oamenilor dintr-un climat cald. Dar, totuşi, el nu este *miraculos*, nici în contradicţie cu experienţa uniformă asupra naturii acolo unde împrejurările sînt aceleaşi. Locuitorii din Sumatra au văzut întotdeauna apa fluidă în climatul lor şi îngheţarea rîurilor lor ar trebui socotită o minune. Dar ei nu au văzut niciodată apa la Moscova, în timpul iernii, şi de aceea ei nu pot să facă, în mod rezonabil, o afirmaţie asupra a ceea ce s-ar întîmpla cu ea în acest caz.

potrivit cursului obișnuit al naturii. Nu este o minune ca un om, care are o sănătate bună, să moară brusc, pentru că o asemenea moarte, deși mai neobișnuită decît oricare alta, a fost totuși adeseori observată. Dar este o minune ca un om mort să reînvie, căci aceasta nu s-a observat niciodată, în nici o epocă sau țară. Oricărui eveniment miraculos i se opune deci o experiență uniformă, căci altfel evenimentul nu ar merita acea denumire. Și cum o experiență uniformă este egală cu o probă, există aici o *probă* nemijlocită și deplină, derivată din însăși natura lucrurilor, împotriva existenței oricărei minuni. Nici că ar putea fi nimicită o atare probă și nici făcută demnă de crezare o minune, altfel decît printr-o probă opusă, care să-i fie superioară [4].

91. Consecința clară (și aceasta este o maximă generală, demnă de atenția noastră) este „că nici o mărturie nu ajunge pentru a stabili producerea unei minuni, decît dacă mărturia este cumva de așa natură încît falsitatea ei să fie mai miraculoasă decît faptul pe care ea năzuiește să-l stabilească; și chiar în acest caz există o distrugere reciprocă a argumentelor, iar cel superior ne oferă doar o siguranță care are acel grad de forță ce rămîne după scăderea celui inferior". Cînd cineva îmi spune că a văzut un mort reînviat, reflectez numaidecît

[4] Uneori un eveniment poate să nu *pară*, *în sine însuși*, a fi contrar legilor naturii și totuși, dacă el ar fi real, ar putea, pe temeiul anumitor împrejurări, să fie numit un miracol, pentru că, *de fapt*, el este contrar acestor legi. Astfel, dacă o persoană, care pretinde a avea o putere divină, ar porunci unui bolnav să se facă bine, unui om sănătos să cadă mort, norilor să verse ploaie, vîntului să sufle, pe scurt, dacă ar ordona multor evenimente naturale, care ar urma de îndată poruncii sale, acestea ar putea fi apreciate, pe drept, ca minuni, pentru că ele sînt într-adevăr, în acest caz, contrare legilor naturii. Căci, dacă rămîne vreo bănuială că evenimentul și porunca au coincis în mod întîmplător, atunci nu mai poate fi vorba de o minune și de o încălcare a legilor naturii. Dacă această bănuială este îndepărtată, atunci are loc în mod evident o minune și o încălcare a acestor legi, căci nimic nu poate fi mai contrar naturii decît ca vocea sau porunca unui om să aibă o asemenea influență. Un miracol poate fi definit exact drept *o încălcare a unei legi a naturii printr-un act determinat al voinței Divinității sau prin intervenția vreunui agent nevăzut.* Un miracol poate fi accesibil cunoașterii omului sau nu. Aceasta nu schimbă nici natura, nici esența sa. Ridicarea unei case sau unei corăbii în aer este un miracol vizibil. Ridicarea unei pene, atunci cînd vîntului îi lipsește chiar și puțin din forța necesară în acest scop, este un miracol la fel de real, deși nu atît de ușor de perceput în ceea ce ne privește.

dacă este mai probabil ca această persoană să înșele sau să fie înșelată, ori ca faptul pe care îl relatează să se fi întîmplat într-adevăr. Pun în balanță un miracol și pe celălalt, și potrivit cu superioritatea pe care o descopăr, mă hotărăsc și resping întotdeauna miracolul cel mai mare. Dacă falsitatea mărturiei sale ar fi mai miraculoasă decît evenimentul pe care el îl relatează, atunci și numai atunci poate el pretinde să cîștige credința sau opinia mea.

PARTEA a II-a

92. În raționamentul precedent am presupus că mărturia, pe care se sprijină o minune, ar putea eventual să se ridice pînă la puterea unei probe depline și că falsitatea acestei mărturii ar fi un adevărat miracol: dar este ușor de arătat că am mers prea departe cu concesiile noastre și că niciodată un eveniment miraculos nu a fost întemeiat pe o evidență atît de deplină.

Căci, *în primul rînd*, nu se poate găsi în întreaga istorie o minune atestată de un număr suficient de oameni al căror bun simț, educație și învățătură să stea în așa măsură în afara oricărei discuții încît să fim asigurați că ei nu se înșeală pe ei înșiși, a căror integritate să fie atît de neîndoielnică încît să-i ridice mai presus de orice bănuială că ar încerca să înșele pe alții, care ar avea un asemenea credit și o asemenea reputație în ochii cmenirii încît să aibă mult de pierdut în cazul că ar fi prinși cu un neadevăr; și, în același timp, ca faptele ce atestă minunea să fi avut loc într-un mod atît de public și într-o parte atît de faimoasă a lumii, încît cunoașterea lor să nu poată fi evitată; toate aceste împrejurări fiind cerute pentru a ne da o deplină siguranță în mărturia oamenilor.

93. *În al doilea rînd*, putem observa în natura umană un principiu care, dacă este examinat cu atenție, se va găsi că micșorează foarte mult încrederea pe care am putea-o avea, pe temeiul unei mărturii cmenești, în orice fel de minune. Principiul după care ne conducem îndeobște în raționamentele noastre este că obiectele asupra cărora nu avem nici o experiență seamănă cu acelea asupra cărora avem experiență; că ceea ce am găsit că este foarte obișnuit este întot-

deauna foarte probabil, și că, acolo unde există o opoziție a argumentelor, noi trebuie să acordăm preferință celor care se bazează pe cel mai mare număr de observații trecute. Dar, deși, acționînd după această regulă, noi respingem deîndată orice fapt care este neobișnuit și de necrezut într-un grad obișnuit, vedem totuși că, înaintînd mai departe, spiritul nu respectă întotdeauna aceeași regulă; și cînd se afirmă ceva cu totul absurd și miraculos, el admite de îndată un asemenea fapt tocmai pe temeiul acelei împrejurări care ar trebui să nimicească întreaga lui autoritate. Pornirea de *surpriză* și *uimire*, căreia îi dau naștere minunile, fiind o emoție plăcută, produce o tendință pronunțată către credința în acele evenimente din care ea a fost derivată. Și aceasta merge atît de departe, încît chiar cei care nu se pot bucura de îndată de această plăcere și nici nu pot crede în acele evenimente miraculoase despre care sînt informați, sînt încîntați să împărtășească satisfacția indirect sau prin răsfrîngere și își fac o mîndrie și o plăcere din a trezi admirația altora.

Cu ce aviditate sînt primite relatările miraculoase de călătorie, descrierile unor monștri ai mării și ai pămîntului, relatările despre aventuri minunate, oameni ciudați și moravuri stranii! Dar dacă spiritul religiei se unește cu pasiunea pentru minuni, aceasta înseamnă sfîrșitul simțului comun, și mărturia omenească, în aceste împrejurări, pierde orice pretenție de valabilitate. Un om religios poate fi entuziast și să-și închipuie că vede ceea ce nu are nici o realitate; s-ar putea să știe că povestirea lui este falsă, și totuși să stăruie asupra ei cu cele mai bune intenții din lume, de dragul promovării unei cauze atît de sfinte; sau chiar acolo unde nu există această amăgire, vanitatea, trezită de o ispită atît de puternică, acționează asupra lui cu mai mare tărie decît asupra restului oamenilor în oricare alte împrejurări, iar interesul propriu cu o forță egală. Ascultătorii săi pot să nu aibă, și îndeobște nu au, suficientă capacitate de a judeca pentru a-i examina mărturia și, oricît discernămînt ar avea, ei renunță la el din principiu, în cazul acestor chestiuni sublime și misterioase; iar dacă ar fi dorit vreodată într-adevăr să-și folosească judecata, pasiunea și imaginația înfierbîntată tulbură regularitatea acțiunilor ei. Credulitatea lor sporește nerușinarea lui iar nerușinarea lui copleșește credulitatea lor.

Elocvența, cînd atinge punctul cel mai înalt, lasă puțin loc pentru rațiune sau reflecție; ea se adresează în întregime închipuirii sau înclinațiilor, cîștigă ascultătorii binevoitori și subjugă intelectul lor. Din fericire, acest punct este rareori atins. Dar ceea ce un Cicero sau un Demostene abia ar putea izbuti asupra unui auditoriu roman sau atenian, orice *capucin* sau predicator ambulant ori stabil poate izbuti asupra majorității oamenilor, și încă într-un grad mai înalt, stîrnind asemenea emoții grosolane și comune.

Numeroasele cazuri de minuni, profeții și evenimente supranaturale contrafăcute, care, în toate vremurile, au fost fie descoperite prin mărturii contrare, sau care se dau în vileag singure prin absurditatea lor, dovedesc îndeajuns puternica înclinație a omenirii către extraordinar și uimitor, și ar trebui să dea naștere, în mod firesc, unei bănuieli față de toate relatările de acest fel. Acesta este felul nostru natural de a gîndi, chiar cu privire la cele mai comune și mai demne de crezare evenimente. De exemplu: nu există nici un fel de zvonuri care să se nască atît de ușor, și să se răspîndească atît de repede, în special în așezările de la țară și în orașele de provincie, ca cele privitoare la căsătorii: nici nu se văd bine de două ori doi tineri de aceeași condiție, că imediat toți vecinii îi și unesc laolaltă. Plăcerea de a spune o noutate atît de interesantă, de a o transmite și de a fi primii în această privință, face ca știrea să se răspîndească. Și acest lucru este atît de bine cunoscut încît nici un om cu judecată nu dă atenție acestor zvonuri, pînă cînd nu le vede confirmate de o evidență mai mare. Oare nu aceleași înclinații, și altele încă mai puternice, îi fac pe majoritatea oamenilor să creadă și să relateze cu cea mai mare vehemență și siguranță toate miracolele religioase?

94. *În al treilea rînd*, un argument puternic împotriva tuturor relatărilor despre evenimente supranaturale și miraculoase este observația că ele sînt răspîndite mai ales în rîndul națiunilor neștiutoare și barbare, iar dacă un popor civilizat le-a acceptat vreodată pe vreunele din ele, vom găsi că acel popor le-a primit de la strămoși neștiutori și barbari, care le-au transmis cu acea consfințire și autoritate inviolabilă ce însoțește întotdeauna opiniile moștenite. Cînd studiem istoriile începuturilor tuturor națiunilor, ne putem închipui că am fost duși într-o lume nouă, în care

întregul cadru al naturii este destrămat, și fiecare element își îndeplinește acțiunile într-un fel diferit de ceea ce vedem astăzi. Bătălii, revoluții, molimă, foamete și moarte nu sînt niciodată efectul acelor cauze naturale pe care le cunoaștem noi. Minuni, prevestiri, oracole, pedepse divine întunecă mult puținele evenimente naturale amestecate cu ele. Dar cum primele se împuținează cu fiecare pagină, pe măsură ce ne apropiem de vremurile mai luminate, aflăm curînd că nu este nimic misterios sau supranatural în acele cazuri, ci că toate provin din înclinația obișnuită a oamenilor către uimitor și că, deși acestei înclinații i se mai poate pune uneori stavilă prin judecată sănătoasă și învățătură, ea nu poate fi niciodată cu totul stîrpită din natura umană.

Este ciudat, ar putea să spună un cititor chibzuit după citirea acestor istorii pline de minunății, *că asemenea evenimente minunate nu se întîmplă niciodată în zilele noastre*. Dar nu este nimic ciudat, cred eu, că oamenii mint în toate vremurile. Trebuie să fi văzut cu siguranță destule cazuri de asemenea slăbiciune. Ați auzit chiar dumneavoastră multe asemenea povestiri uimitoare care, fiind tratate cu dispreț de toți cei înțelepți și chibzuiți, au fost în cele din urmă abandonate chiar și de oamenii de rînd. Fiți siguri că aceste minciuni vestite, care s-au răspîndit și au înflorit pînă la asemenea proporții monstruoase, au provenit din începuturi asemănătoare, dar fiind sădite într-un pămînt mai potrivit, au crescut pînă au devenit minuni aproape egale cu cele pe care le relatează.

A fost o politică înțeleaptă din partea acelui fals profet, Alexandru, care, deși acum uitat, a fost cîndva atît de faimos, să-și ia ca prim loc de acțiune al șarlataniilor sale Paflagonia, unde, cum ne spune Lucian, poporul era extrem de neștiutor și de mărginit, gata să înghită chiar și cea mai grosolană înșelătorie. Oamenii aflați la distanță, care sînt îndeajuns de slabi încît să creadă că chestiunea merită să fie cercetată, nu au nici o ocazie de a primi informații mai bune. Poveștile ajung la ei încărcate cu o sută de adaosuri. Neghiobii sînt harnici în răspîndirea șarlataniei, pe cînd cei înțelepți și învățați se mulțumesc, în general, să ia în derîdere absurditatea ei, fără a se informa cu privire la acele fapte anume prin care ea ar putea fi în mod clar respinsă. Și astfel, șarlatanul menționat mai sus a fost capabil să purceadă, de la paflagonienii săi neștiutori, la recrutarea de adepți chiar

printre filosofii greci și printre oameni de cel mai eminent rang și distincție din Roma: ba mai mult, a putut să atragă atenția acelui înțelept împărat Marcus Aurelius, pînă într-atît încît să-l facă să lase succesul unei expediții militare în seama profețiilor lui înșelătoare.

Folosul punerii la cale a unei înșelătorii în rîndurile unui popor neștiutor sînt atît de mari încît, chiar dacă amăgirea ar fi prea grosolană pentru a se impune majorității lor *(ceea ce, deși rar, se întîmplă uneori)*, ea are șanse mult mai mari de a reuși în ținuturile îndepărtate, decît dacă locul ei de naștere ar fi fost un oraș renumit prin arte și științe. Cei mai neștiutori și mai barbari dintre acești barbari răspîndesc zvonul peste hotare. Nici unul dintre concetățenii lor nu are o corespondență atît de întinsă sau destul credit și autoritate pentru a contrazice și birui înșelăciunea. Înclinația oamenilor către uimitor are cea mai bună ocazie de a se manifesta. Și astfel o poveste, care este nesocotită de toți în locul din care a pornit mai întîi, va trece drept sigură la o mie de mile distanță. Dar dacă Alexandru și-ar fi stabilit reședința la Atena, filosofii acelui renumit centru de învățătură ar fi răspîndit imediat, în întregul Imperiu roman, judecata lor asupra lucrului, care, fiind susținută de o autoritate atît de mare și expusă cu toată forța rațiunii și elocvenței, ar fi deschis complet ochii omenirii. Este adevărat că Lucian, trecînd din întîmplare prin Paflagonia, a avut ocazia de a face acest bun serviciu. Dar deși ar fi foarte de dorit, nu se întîmplă întotdeauna ca fiece Alexandru să întîlnească un Lucian, gata să dezvăluie și să dea în vileag înșelătoriile sale.

95. Aș putea adăuga ca un *al patrulea* temei care micșorează autoritatea minunilor, că nu există nici o mărturie pentru vreuna, nici chiar pentru acelea care nu au fost date în vileag, căreia să nu i se opună o mulțime de mărturii; astfel, nu numai că minunea distruge creditul mărturiei, dar mărturia se distruge pe sine însăși. Pentru a face acest lucru mai bine înțeles, să luăm în considerare faptul că, în chestiuni de religie, orice este diferit este și contrar, și că este imposibil ca religiile vechii Rome, a Turciei, a Siamului și a Chinei să fie, toate, întemeiate pe o bază solidă. De aceea orice minune despre care oricare din aceste religii pretinde a fi avut loc (și toate abundă în minuni), fiindcă țelul ei nemijlocit este de a întemeia sistemul particular căruia îi

este atribuită, are aceeași forță, deși într-un mod mai indirect, de a răsturna orice alt sistem. Distrugînd un sistem opus, ea distruge totodată creditul acelor minuni pe care a fost întemeiat acel sistem, astfel că toate minunile diferitelor religii trebuie privite ca fapte contrarii, și mărturiile pentru aceste minuni, fie ele slabe sau puternice, ca opuse una alteia. Potrivit acestei metode de a raționa, cînd credem într-o minune a lui Mahomed sau a urmașilor săi, avem drept chezășie mărturia cîtorva arabi barbari. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de autoritatea lui Titus Livius. Plutarh, Tacit și, pe scurt, a tuturor autorilor și martorilor greci, chinezi și romano-catolici care au relatat un miracol în religia lor proprie. Ar trebui, cred eu, să privim mărturia lor în aceeași lumină ca și cînd ei ar fi menționat minunile lui Mahomed, contrazicîndu-le în termeni direcți, cu aceeași siguranță pe care o atribuie minunilor pe care le relatează ei. Acest argument, care ar putea apare ca fiind prea subtil și prea rafinat, în realitate nu diferă cu mult de raționamentul unui judecător care presupune că creditul a doi martori, ce susțin o acuzație de crimă împotriva cuiva, este nimicit de mărturia altor doi, care afirmă că el ar fi fost la două sute de leghe distanță, în același moment în care se spune că s-ar fi săvîrșit crima.

96. Una dintre minunile cele mai bine atestate din întreaga istorie laică este cea pe care o relatează Tacit despre Vespasian, care a vindecat un orb la Alexandria cu ajutorul salivei sale, și un șchiop prin simpla atingere a piciorului său, ambii dînd ascultare unei arătări a zeului Serapis care i-a îndrumat să recurgă la ajutorul Împăratului pentru aceste vindecări miraculoase. Povestirea poate fi citită la acest istoric de mare merit [5]. Acolo fiecare împrejurare pare să adauge greutate mărturiei și ar putea fi desfășurată pe larg cu toată forța argumentului și elocvenței, dacă cineva s-ar preocupa acum să întărească evidența acestei superstiții discreditate și idolatre; demnitatea, seriozitatea, vîrsta și cinstea unui împărat atît de mare, care, pe parcursul întregii sale vieți a avut relații atît de familiare cu prietenii și curtenii săi și nu și-a asumat niciodată acele extraordinare aere de divinitate ca Alexandru și Demetrius; istoricul, un autor

[5] Hist. lib. IV, cap. 81. Suetonius dă aproape aceeași relatare atunci cînd vorbește despre viața lui Vespasian.

contemporan cunoscut pentru sinceritate și veridicitate, și pe deasupra, poate, cel mai mare și mai pătrunzător geniu din întreaga antichitate, atît de lipsit de orice tendință spre credulitate, încît el stă chiar sub acuzația opusă, de ateism și blasfemie; persoanele pe a căror autoritate s-a sprijinit el în relatarea minunii, recunoscute pentru discernămîntul și veridicitatea lor, cum sîntem îndreptățiți să presupunem; martori oculari ai faptului, care și-au confirmat mărturia după ce familia Flavilor a fost detronată și nu mai putea oferi vreo răsplată ca preț al unei minciuni. Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium [6]. La care dacă adăugăm caracterul public al faptelor, așa cum au fost relatate, se va vedea că nici nu se poate presupune o evidență mai puternică în favoarea unui fals atît de grosolan și de palpabil.

Există, de asemenea, o poveste memorabilă relatată de Cardinalul de Retz, căruia merită să-i acordăm atenția noastră. Cînd acel politician intrigant a fugit în Spania, pentru a evita persecuțiile dușmanilor săi, el a trecut prin Saragossa, capitala Aragonului, unde i s-ar fi arătat, în catedrală, un om care slujise șapte ani ca portar și era binecunoscut în oraș oricui își făcuse vreodată rugăciunile în acea biserică. Mult timp el a fost văzut cu un picior lipsă, dar și-ar fi recăpătat acel membru frecîndu-și ciotul cu ulei sfințit, iar cardinalul ne asigură că el l-a văzut cu două picioare. Această minune a fost recunoscută de către toți canonicii bisericii și toți locuitorii orașului au fost chemați să confirme faptul; pe care cardinalul i-a găsit a fi, prin devoțiunea lor zeloasă, oameni ce credeau pe deplin în minunea aceasta. Aici cel ce a relatat faptele a fost și el contemporan presupusei minuni, un om cu un caracter libertin și lipsit de credulitate, un om de o mare înzestrare, iar miracolul era de o natură atît de *aparte*, încît cu greu putea admite o contrafacere; martorii sînt foarte numeroși și toți, într-un fel, spectatori ai faptului pe care îl atestau. Iar ceea ce adaugă mult la forța evidenței și poate dubla surpriza noastră în acest caz, este că însuși cardinalul, care povestește întîmplarea, nu pare să-i acorde vreun credit și prin urmare nu poate fi suspectat

[6] Cei care au fost de față amintesc doar acum ambele mărturii, după ce minciuna nu a mai avut nici un preț. — În limba latină în original *(n. tr.)*.

de vreo colaborare la înșelătoria sfîntă. El considera, pe drept, că nu se cere, pentru a respinge un fapt de asemenea natură, să fii capabil să dovedești cu scrupulozitate falsitatea mărturiei și să urmărești această falsitate pînă la toate elementele de escrocherie și credulitate care au produs-o. El știa că aceasta era, îndeobște, cu neputință oricît de mică ar fi fost distanța în timp și spațiu; că era, de asemenea, extrem de greu, chiar dacă cineva era de față, din cauza bigotismului, neștiinței, vicleniei și ticăloșiei unei mari părți a omenirii. El a tras, de aceea, concluzia, ca om care gîndește consecvent, că o atare mărturie poartă stigmatul falsității chiar pe fața ei și că o minune, sprijinită pe orice mărturie omenească, este un subiect mai potrivit pentru a fi luat în rîs decît pentru a fi combătut cu argumente.

Nu a existat, cu siguranță, niciodată un număr mai mare de minuni atribuite unei singure persoane, decît cele despre care s-a spus mai tîrziu că ar fi fost făcute în Franța pe mormîntul abatelui Paris, faimosul jansenist, cu a cărui sfințenie oamenii au fost atît de mult timp înșelați. Vindecarea bolnavilor, dăruirea auzului surzilor, și a vederii orbilor, erau discutate peste tot ca fiind efectele obișnuite ale acelui cavou sfînt. Dar ceea ce este mai extraordinar, multe dintre miracole erau de îndată confirmate la fața locului, în prezența unor judecători de indiscutabilă integritate, atestate de martori cu credit și prestigiu, într-o epocă luminată și în cel mai eminent amfiteatru care există astăzi în lume. Și aceasta încă nu este totul; căci o relatare a lor a fost publicată și răspîndită peste tot iar *iezuiții*, deși erau un ordin învățat, susținut de magistratura civilă, și dușmani hotărîți ai acelor concepții în favoarea cărora se spunea că minunile au fost făcute, nu au fost vreodată în stare să le respingă în mod clar sau să le dea la iveală falsitatea [7]. Unde vom găsi oare un asemenea număr de împrejurări care împreună să confirme un fapt? Și ce avem noi oare să opunem unei asemenea puzderii de martori, în afară de imposibilitatea absolută sau natura miraculoasă a evenimentelor pe care ei le relatează? Și, cu siguranță, chiar numai aceasta va fi privită de toți oamenii raționali drept o respingere suficientă.

[7] Pentru note vezi p. 226.

97. Ar fi corectă concluzia: pentru că anumite mărturii omenești au cea mai mare forță și autoritate în unele cazuri, de pildă cînd relatează bătălia de la Philippi sau Pharsalia, toate felurile de mărturii trebuie să aibă, așadar, în toate cazurile aceeași forță și autoritate? Să presupunem că grupările lui Cezar și Pompei ar fi pretins, fiecare, că au obținut victoria în aceste bătălii, și că istoricii fiecărei partide ar fi atribuit întotdeauna avantajul propriei sale partide; cum ar fi putut atunci omenirea, la această distanță în timp, să decidă între ele? Nepotrivirea este la fel de puternică între minunile relatate de Herodot sau Plutarh și cele relatate de Mariana, Beda sau orice călugăr care scrie istorie.

Înțeleptul are o atitudine sceptică față de orice relatare care favorizează sentimentele celui ce relatează, fie că ea preamărește țara sa, familia sa sau pe el însuși, fie că se întîlnește în orice alt fel cu înclinațiile și tendințele sale naturale. Dar ce tentație este mai mare oare decît aceea de a trece drept misionar, profet, trimis al cerurilor? Cine n-ar înfrunta oricîte primejdii și greutăți pentru a ajunge la o reputație atît de înaltă? Sau dacă, cu ajutorul vanității și al unei imaginații înfierbîntate, omul mai întîi s-a convins pe el însuși și a luat în serios înșelăciunea, va șovăi el vreodată să folosească escrocherii pioase pentru a susține o cauză atît de sfîntă și de meritorie?

Cea mai mică scînteie poate stîrni aici cea mai mare vîlvătaie, pentru că materialele sînt întotdeauna pregătite pentru ea. *Avidum genus auricularum*[8], gloata care cască gura, primește cu lăcomie, fără nici o cercetare, orice încîntă superstiția și încurajează uimirea.

Cîte povești de acest fel au fost descoperite și discreditate, în toate vremurile, încă din față? Cîte încă au fost vestite o vreme pentru a cădea apoi în părăsire și uitare? De aceea, acolo unde se vîntură asemenea istorisiri, soluția fenomenului este clară; și noi judecăm potrivit cu experiența și observația uniformă, atunci cînd dăm socoteală de aceasta pe baza principiilor cunoscute și firești ale credulității și înșelăciunii. Și trebuie oare, în loc de a recurge la o soluție atît de firească, să admitem o încălcare miraculoasă a celor mai bine întemeiate legi ale naturii?

[8] Specia lacomă de urechiușe — Lucrețiu *(n. tr.)*.

Nu este nevoie să amintesc cît este de anevoioasă descoperirea unui fals, în orice istorisire particulară sau chiar publică, în locul unde se spune că a avut loc întîmplarea, cu atît mai mult cînd locul acțiunii este la oarecare depărtare. Chiar și o curte de judecată, cu toată autoritatea, exactitatea și discernămîntul pe care le poate întrebuința, se găsește adesea în încurcătură cînd este vorba să deosebească între adevăr și fals în cazul celor mai recente fapte. Dar chestiunea nu se lămurește niciodată dacă este încredințată metodei obișnuite a disputei sau controversei și zvonurilor iscate, mai ales cînd pasiunile oamenilor au intrat în joc de ambele părți.

În copilăria noilor religii, înțelepții și învățații apreciază îndeobște chestiunea ca fiind prea neînsemnată pentru a merita atenția sau considerația lor. Și cînd, după aceea, ar vrea să dea în vileag înșelăciunea, pentru a scăpa de ea mulțimea amăgită, vremea potrivită a trecut iar dovezile și martorii, care ar fi putut clarifica chestiunea, au pierit fără a mai putea fi refăcute.

Nu mai rămîne nici un mijloc de a da lucrurile în vileag, în afară de mijloacele care trebuie derivate din chiar mărturia povestitorilor, iar acestea, deși sînt întotdeauna suficiente pentru cei cu judecată și învățați, sînt îndeobște prea subtile pentru a putea fi înțelese de mulțime.

98. În concluzie, deci, se vede că nici o mărturie pentru vreo minune de orice fel nu s-a ridicat vreodată pînă la probabilitate și cu atît mai puțin pînă la probă și că, chiar presupunînd că s-ar fi ridicat pînă la probă, i s-ar opune o altă probă, derivată din chiar natura faptului pe care se străduiește să-l stabilească. Experiența singură este aceea care dă autoritate mărturiei omenești, aceeași experiență care ne asigură și cu privire la legile naturii. De aceea, cînd aceste două feluri de experiență sînt contrare, nu avem nimic de făcut decît să scădem una din alta, și să îmbrățișăm una sau alta dintre păreri, cu acel grad de siguranță care i-a mai rămas. Dar potrivit cu principiul explicat aici, această scădere, în cazul religiilor populare, echivalează cu o nimicire totală. Putem, deci, stabili ca regulă că nici o mărturie omenească nu poate avea asemenea forță încît să dovedească o minune, și să facă din ea o adevărată temelie pentru vreun sistem religios.

99. Rog să fie observate rezervele pe care le fac aici cînd spun că o minune nu poate fi niciodată dovedită în așa fel încît să fie temelia unui sistem religios.

Căci eu recunosc că, altminteri, pot să existe minuni sau încălcări ale cursului obișnuit al naturii de așa fel încît să permită o probă prin mărturia omenească, deși, poate, va fi imposibil să găsim așa ceva în toate documentele istoriei. Astfel, să presupunem că toți autorii, de toate limbile, sînt de acord că de la întîi ianuarie 1600 a domnit un întuneric deplin asupra întregului pămînt timp de opt zile; să presupunem că tradiția acestui eveniment extraordinar este încă puternică și vie printre oameni, că toți călătorii care se întorc din țări străine ne aduc relatări ale aceleiași tradiții, fără cea mai mică schimbare sau contradicție. Este clar că învățații noștri de astăzi, în loc de a se îndoi asupra faptului, trebuie să-l admită ca cert, și trebuie să cerceteze cauzele din care el ar putea fi derivat. Decăderea, alterarea și descompunerea naturii este un eveniment pe care atît de multe analogii îl fac probabil, încît orice fenomen, care pare a avea tendința să ducă spre această catastrofă, intră în sfera mărturiei omenești, dacă acea mărturie este foarte întinsă și uniformă.

Dar să presupunem că toți istoricii care scriu despre Anglia ar fi de acord că, la întîi ianuarie 1600, regina Elisabeta a murit; că atît înainte cît și după moarte, ea a fost văzută de medicii ei și de întreaga curte, așa cum se obișnuiește cu persoane de rangul ei; că urmașul ei a fost recunoscut și proclamat de parlament și că la o lună după ce a fost îngropată, ea a apărut din nou, și-a reluat tronul și a guvernat Anglia încă trei ani. Trebuie să mărturisesc că aș fi surprins de coincidența unui număr atît de mare de împrejurări ciudate, dar nu aș avea nici cea mai mică înclinație de a crede într-un eveniment atît de miraculos. Nu m-aș îndoi de pretinsa ei moarte, și nici de acele alte evenimente publice care au urmat-o; aș afirma doar că ele au fost doar pretinse și că nici nu au fost, nici nu puteau fi reale. În zadar mi-ați obiecta, invocînd greutatea și aproape imposibilitatea înșelării lumii într-o afacere cu asemenea urmări, sau înțelepciunea și judecata fermă a acelei regine renumite, folosul infim sau lipsa oricărui folos pe care ea să-l fi putut culege de pe urma unui artificiu atît de jalnic.

Toate acestea m-ar putea mira, dar aș răspunde totuși că ticăloșia și prostia oamenilor sînt fenomene atît de comune, încît aș crede mai curînd că evenimentele cele mai extraordinare pot proveni din conlucrarea lor, decît să admit o încălcare atît de însemnată a legilor naturii.

Dar dacă această minune ar fi atribuită vreunui nou sistem al religiei, atunci oamenii, fiind în toate vremurile atît de mult înșelați de povestiri ridicole de acest fel, chiar această împrejurare ar fi o dovadă deplină a înșelătoriei și ar ajunge pentru ca toți oamenii cu judecată nu numai să respingă faptul, dar chiar să-l respingă fără altă cercetare. Chiar dacă Ființa căreia i se atribuie minunea este, în acest caz, Atotputernicul, aceasta nu devine, din această pricină, cîtuși de puțin mai probabilă, deoarece nouă ne este cu neputință să cunoaștem atributele sau acțiunile unei asemenea Ființe, altfel decît din experiența pe care o avem asupra acțiunilor sale în cursul obișnuit al naturii. Aceasta ne limitează mereu la observațiile făcute în trecut și ne silește să comparăm cazurile de încălcare a adevărului în mărturia oamenilor cu cele de încălcare a legilor naturii de către minuni, pentru a judeca care dintre ele sînt mai verosimile și mai probabile. Cum încălcările adevărului sînt mai obișnuite în mărturiile privind minunile religioase decît în cele privind orice alt fapt, aceasta trebuie să micșoreze foarte mult autoritatea primelor și să ne facă să luăm hotărîrea generală ca niciodată să nu le dăm vreo atenție, oricît ar fi de amăgitoare aparențele sub care s-ar prezenta ele.

Lordul Bacon pare să se fi condus după aceleași principii de raționare. „Ar trebui să alcătuim", spunea el, „o colecție sau o istorie aparte despre toți monștrii și nașterile sau facerile minunate și, într-un cuvînt, despre orice lucru nou, rar și extraordinar din natură. Dar aceasta trebuie făcută după cea mai severă cercetare, pentru ca nu cumva să ne îndepărtăm de adevăr. Mai presus de toate, trebuie considerată ca îndoielnică orice relatare care depinde, într-o măsură cît de mică, de religie, cum sînt minunile lui Livius și, nu mai puțin, fiece lucru ce poate fi găsit la scriitorii ce tratează despre magia naturală sau alchimie, sau la acei

autori care par, toți, să aibă o înclinație nestăvilită pentru falsitate și fabulație."[9]

100. Sînt cu atît mai încîntat de metoda de raționare propusă aici, cu cît cred că ea poate sluji la a face de rușine pe acei prieteni periculoși sau dușmani deghizați ai *Religiei creștine*, care s-au angajat să o apere pe baza principiilor rațiunii omenești. Prea sfînta noastră religie se bazează pe *Credință*, nu pe rațiune, și este o metodă sigură de a o discredita să o supunem unei probe pe care ea nu este făcută cîtuși de puțin să o suporte. Pentru a face acest lucru și mai evident, să examinăm acele miracole istorisite în scriptură; și, ca să nu ne pierdem într-un cîmp prea vast, să ne mărginim la ceea ce găsim în *Pentateuh*, pe care îl vom examina conform principiilor acestor pretinși creștini, ca fiind nu cuvîntul sau mărturia Domnului însuși, ci producția unui autor sau istoric pămîntean. Sîntem, în acest caz, mai întîi în situația de a considera o carte înfățișată nouă de un popor barbar și neștiutor, scrisă într-o vreme cînd el era încă și mai barbar, și, după toate probabilitățile, mult după ce s-au petrecut faptele pe care le relatează, neconfirmate de mărturii care să coincidă, și semănînd cu acele istorisiri fabuloase pe care fiecare națiune le dă asupra originii sale. Citind această carte, o găsim plină de minuni și miracole. Ea ne dă o relatare asupra unei stări a lumii și a naturii umane cu totul diferită de cele pe care le cunoaștem astăzi; a căderii noastre din acea stare; a vîrstei unui om care se întinde pînă aproape de o mie de ani; a distrugerii lumii de către un potop; a alegerii arbitrare a unui popor ca favorit al cerurilor, acel popor fiind cel al compatrioților autorului; a eliberării lor din robie prin minunile cele mai uimitoare ce se pot închipui. Doresc ca oricine să-și pună mîna pe inimă și, după o meditație serioasă, să declare dacă crede că falsitatea unei asemenea cărți, susținută de asemenea mărturie, ar fi mai extraordinară și mai miraculoasă decît toate miracolele pe care le istorisește, ceea ce este, totuși, necesar pentru a face ca ea să

[9] Nov. Org. lib. 11. aph. 29 (N. A.); în ediție românească, Francis Bacon, *Noul Organon*, Ed. Academiei R. P. R., 1957, traducere de N. Petrescu și M. Florian, p. 155 *(n. tr.)*.

fie acceptată potrivit criteriilor de probabilitate stabilite mai sus.

101. Ceea ce am spus despre minuni poate fi aplicat, fără nici o schimbare, și profețiilor; căci într-adevăr, toate profețiile sînt adevărate minuni și numai în această calitate ele pot fi admise ca dovezi ale unei revelații. Dacă prezicerea evenimentelor viitoare nu ar depăși capacitatea naturii umane, ar fi absurd să folosești o profeție ca argument în favoarea unei misiuni divine sau autorități cerești. Astfel că, privind lucrurile în întregul lor, putem trage concluzia că *Religia creștină* nu numai că a fost la început însoțită de minuni, dar chiar și astăzi nu poate fi crezută de nici un om cu judecată fără a admite una. Simpla rațiune nu ajunge pentru a ne convinge de adevărul ei, și oricine este împins de *Credință* să adere la ea este conștient de un miracol permanent ce are loc în propria sa persoană, care răstoarnă toate principiile intelectului său și îl determină să creadă ceea ce este cu totul contrar obișnuinței și experienței.

Secțiunea XI. DESPRE O ANUME PROVIDENȚĂ ȘI DESPRE O VIAȚĂ VIITOARE *

102. Am discutat în ultimul timp cu un prieten căruia îi plac paradoxele sceptice; și, cu toate că el a expus multe principii pe care nu le pot nicicum aproba, totuși, cum ele par a fi vrednice de luare aminte și a avea unele legături cu lanțul de raționamente care a fost urmărit în această cercetare, le voi reproduce aici după memorie atît de fidel cît îmi stă în putință, pentru a le supune judecății cititorului.

Discuția noastră a început prin exprimarea admirației mele față de norocul fără egal al filosofiei, care, întrucît cere deplină libertate mai mult decît oricare alte privilegii, înflorind mai ales datorită înfruntării libere a părerilor și argumentărilor, a luat naștere pentru prima dată într-o vreme și o țară a libertății și toleranței, și nu a fost nicio-

* În prima ediție (1748) titlul acestei secțiuni era: „Despre urmările practice ale religiei naturale". Actualul titlu este introdus în ediția din 1751 *(n. tr.)*.

dată stînjenită, nici în cele mai extravagante principii ale sale, de credințe, profesiuni de credință sau coduri penale. Căci, cu excepția ostracizării lui Protagora și a morții lui Socrate, acest din urmă eveniment provenind în parte din alte motive, nu mai întîlnim în istoria veche nici un exemplu al acestui zel bigot de care vremea noastră este atît de mult năpădită. Epicur a trăit la Atena pînă la o vîrstă înaintată, în pace și liniște; epicureenii [1] puteau chiar deveni preoți și oficia în altar, în cele mai sacre rituri ale religiei oficiale. Iar încurajarea publică [2] a pensiilor și salariilor era acordată în mod egal, de către cel mai înțelept dintre toți împărații romani [3], învățătorilor fiecărei tagme filosofice. Cît de necesar a fost acest tratament pentru filosofie, în prima ei tinerețe, va fi ușor de înțeles dacă ne gîndim că, pînă și astăzi, cînd se poate presupune că este mai puternică și mai robustă, ea suportă cu multă greutate asprimea vremurilor și acele vînturi aspre ale calomniei și persecuției ce suflă peste ea.

Tu admiri, spune prietenul meu, ca fiind norocul fără egal al filosofiei, ceea ce pare a rezulta din cursul natural al lucrurilor și a fi de neînlăturat în orice epocă și la orice națiune. Acest bigotism îndărătnic, de care te plîngi ca de ceva atît de păgubitor pentru filosofie, este de fapt vlăstarul ei, care, după ce s-a aliat cu superstiția, se desparte în întregime de interesele părintelui său și devine cel mai înverșunat dușman și asupritor al ei. Dogmele speculative ale religiei, care prilejuiesc astăzi dispute atît de înverșunate, n-ar fi putut fi concepute sau admise în vremurile de început ale lumii, cînd oamenii, fiind cu totul neinstruiți, și-au format o idee de religie mai potrivită slabei lor înțelegeri, alcătuindu-și doctrinele lor sfinte din asemenea istorisiri care au fost mai mult obiectul credinței tradiționale decît al argumentării sau disputei. După ce a trecut tulburarea de la început, pe care au stîrnit-o noile paradoxe și principii ale filosofilor, acești învățători par să fi trăit după aceea de-a lungul epocilor antichității, în deplină armonie cu superstiția consacrată, împărțindu-și în mod echitabil ome-

[1] Luciani, *Banchetul* sau *Lapiții*.
[2] Luciani, *Eunucul*.
[3] Luciani și Dio.

nirea între ei, primii revendicîndu-i pe toți cei învățați și înțelepți, cea din urmă stăpînind pe toți cei de rînd și neinstruiți.

103. Se pare deci, am răspuns, că tu lași politica în întregime în afara discuției și nu presupui niciodată că o autoritate înțeleaptă poate, în mod îndreptățit, să privească cu neîncredere anumite doctrine filosofice, ca cele ale lui Epicur, care, negînd existența divină și în consecință o providență și o viață viitoare, par a slăbi într-o mare măsură legăturile moralității și pot fi, din acest motiv, presupuse a fi periculoase pentru pacea societății civile.

Știu, a răspuns el, că de fapt aceste persecuții nu au provenit niciodată, în nici o epocă, din rațiunea calmă sau din experiența urmărilor păgubitoare ale filosofiei, ci au luat naștere în întregime din patimă și prejudecată. Dar ce-ai spune dacă aș merge mai departe și aș afirma că, dacă Epicur ar fi fost învinovățit în fața poporului de vreunul dintre *sicofanții* sau denunțătorii acelor vremuri, el ar fi putut lesne să-și apere cauza, dovedind că principiile sale filosofice sînt la fel de folositoare ca cele ale adversarilor săi, care s-au străduit cu atîta zel să-l expună vrăjmășiei și bănuielii publice?

Aș dori, am zis, să-ți încerci elocvența asupra unui subiect atît de neobișnuit și să ții un discurs pentru Epicur, care să mulțumească nu gloata Atenei, dacă vei accepta că acea cetate veche și cultivată ar fi putut să aibă gloată, ci partea mai filosofică a asistenței sale, despre care s-ar putea presupune că ar fi fost capabilă să înțeleagă argumentele lui.

În asemenea condiții lucrul n-ar fi greu, a răspuns el, și dacă nu ai nimic împotrivă, mă voi considera pentru un moment Epicur și, punîndu-te pe tine să reprezinți poporul atenian, îți voi ține o asemenea cuvîntare încît întreaga urnă se va umple cu bile albe, și nu voi lăsa nici măcar una neagră să mulțumească răutatea dușmanilor mei.

Foarte bine, te rog să începi în aceste condiții.

104. O, Atenieni, am venit aici, pentru a justifica în adunarea voastră ceea ce am susținut în școala mea. Mă văd învinovățit de adversari furioși, în loc de a discuta cu judecători liniștiți și nepătimași. Dezbaterile voastre, care, de drept, ar trebui îndrumate către chestiuni ale binelui public și interesul comunității, sînt abătute spre preocupări de filo-

sofie speculativă; și aceste cercetări mărețe, dar poate neroditoare, iau locul ocupațiilor voastre mai obișnuite dar și mai folositoare. Dar, atît cît stă în puterea mea, voi împiedica acest abuz. Nu vom discuta aici despre originea și cîrmuirea lumii. Vom cerceta numai în ce măsură asemenea chestiuni privesc interesul public. Și, dacă voi putea să vă conving că ele sînt în întregime indiferente păcii societății și siguranței cîrmuirii, sper că ne veți trimite numaidecît înapoi la școlile noastre, pentru a cerceta acolo, în tihnă, chestiunea cea mai sublimă, dar în același timp, cea mai speculativă, din întreaga filosofie.

Filosofii religiei, care nu s-au mulțumit cu tradiția strămoșilor voștri și cu învățătura preoților voștri (căreia eu mă supun bucuros), încurajează o curiozitate nesăbuită, încercînd să vadă pînă unde pot merge, în întemeierea religiei, pe principiile rațiunii și prin aceasta ei trezesc, în loc să potolească, îndoielile care iau naștere în mod firesc dintr-o investigație atentă și pătrunzătoare. Ei zugrăvesc în cele mai minunate culori ordinea, frumusețea și înțeleapta rînduială a universului și apoi întreabă dacă o asemenea manifestare măreață de inteligență ar putea proveni din îngrămădirea întîmplătoare a atomilor sau dacă întîmplarea ar putea produce ceea ce cel mai mare geniu nu poate nicicînd îndestul admira. Nu voi examina justețea acestui argument. Îl voi admite ca fiind atît de solid cît doresc adversarii și acuzatorii mei. Va fi destul dacă voi putea dovedi, pornind tocmai de la acest raționament, că chestiunea este în întregime speculativă și că, atunci cînd în considerațiile mele filosofice neg o providență și o viață viitoare, eu nu zdruncin bazele societății, ci formulez principii pe care chiar și ei, potrivit propriilor lor principii, dacă argumentează în mod consecvent, trebuie să le admită ca fiind solide și mulțumitoare.

105. Voi, deci, care sînteți acuzatorii mei, ați recunoscut că principalul sau singurul argument în favoarea unei existențe divine (pe care eu n-am pus-o niciodată la îndoială) este derivat din ordinea naturii, unde apar asemenea semne de inteligență și premeditare, încît considerați că ar fi extravagant să-i atribuim drept cauză fie întîmplarea, fie forța oarbă și necălăuzită a materiei. Admiteți că acesta este un argument dedus de la efecte la cauze. Din ordinea operei voi

deduceți că trebuie să fi existat proiect și premeditare la creator. Dacă nu puteți dovedi acest punct, recunoașteți că și concluzia voastră cade; și nu pretindeți să întemeiați concluzia într-o măsură mai mare decît v-ar îndreptăți să o faceți fenomenele naturii. Acestea sînt concesiile voastre. Eu doresc să pun în evidență ceea ce rezultă din ele.

Cînd derivăm o anumită cauză particulară dintr-un efect, trebuie să o potrivim după acesta și nu poate fi permis niciodată să atribuim cauzei alte calități, în afară de cele care sînt tocmai suficiente pentru a produce efectul. Un corp de zece uncii ridicat într-un taler poate servi ca dovadă că greutatea care îl contrabalansează depășește zece uncii; dar nu poate niciodată oferi o dovadă că ea depășește o sută. Dacă acea cauză atribuită unui anumit efect nu este suficientă pentru a-l produce, trebuie sau să respingem acea cauză sau să-i adăugăm asemenea calități care-i vor da un raport adecvat cu efectul. Dar dacă îi atribuim și alte calități, sau susținem că este în stare să producă și alte efecte, nu putem decît să deschidem cale liberă ipotezelor, presupunînd în mod arbitrar existența unor calități și energii, fără îndreptățire sau autoritate.

Aceeași regulă este valabilă cînd cauza stabilită este fie materia brută inconștientă, fie o ființă rațională inteligentă. Dacă o cauză este cunoscută numai prin efect, nu trebuie niciodată să-i atribuim alte calități, dincolo de cele cerute în mod strict pentru a produce efectul. Nici nu putem, prin nici o regulă de raționare corectă, să ne întoarcem înapoi la cauză și să derivăm alte efecte din ea, dincolo de acelea prin care ea ne este cunoscută. Nimeni n-ar putea ști, din simpla vedere a unuia din tablourile lui Zeuxis, că el a fost de asemenea sculptor sau arhitect și că a fost un artist nu mai puțin dibaci în piatră și marmură decît în culori. Talentele și gustul, înfățișate în acea operă ce stă în fața noastră, sînt singurele despre care putem să tragem cu siguranță concluzia că erau proprii autorului. Cauza trebuie să fie adecvată efectului și, dacă o potrivim în mod exact și precis, nu vom găsi niciodată în ea calități care să indice altceva, sau să permită o deducție cu privire la alte intenții sau realizări. Asemenea calități trebuie să fie cumva dincolo de ceea ce este propriu-zis cerut pentru producerea efectului pe care îl cercetăm.

106. Admițînd, așadar, că zeii sînt creatorii existenței sau ordinii universului, urmează că ei posedă tocmai acel grad de putere, inteligență și bunăvoință care apare în opera lor; dar nimic mai mult nu poate fi dovedit vreodată, decît dacă chemăm în ajutor exagerarea și măgulirea pentru a compensa defectele argumentării și rațiunării. În măsura în care manifestările unor atribute apar în prezent, în aceeași măsură putem trage concluzia că aceste atribute există. Presupunerea unor atribute dincolo de acestea este simplă ipoteză; cu atît mai mult presupunerea că, în locuri și vremuri îndepărtate, a existat sau va exista o desfășurare mai măreață a acestor atribute și un plan de organizare mai pe măsura unor asemenea virtuți imaginare. Nu ni se poate niciodată permite să ne ridicăm de la univers, efectul, la Jupiter drept cauză, coborînd apoi pentru a deriva vreun nou efect din acea cauză, ca și cum efectele actuale singure nu ar fi pe deplin demne de glorioasele atribute pe care le atribuim acestei divinități. Cunoașterea cauzei fiind derivată numai din efect, ele trebuie să fie potrivite exact una alteia; și cauza nu poate să ne indice, vreodată, ceva în plus sau să fie temeiul vreunei noi deducții și concluzii.

Voi descoperiți anumite fenomene în natură și căutați o cauză sau un autor. Vă imaginați că l-ați găsit. Deveniți, după aceea, atît de subjugați de această plăsmuire a creierului vostru, încît vi se pare cu neputință ca el să nu producă ceva mai măreț și mai perfect decît actuala înfățișare a lucrurilor, care este atît de plină de rău și dezordine. Voi uitați că această inteligență și bunăvoință supremă sînt în întregime închipuite sau, cel puțin, fără nici un temei în rațiune și că nu aveți nici un motiv să-i atribuiți autorului vreo calitate în afara acelora pe care vedeți că le-a exercitat și le-a dezvăluit, în mod real, în operele sale. De aceea, lăsați, o, voi filosofi, ca zeii voștri să se potrivească manifestărilor actuale ale naturii și nu vă încumetați să schimbați aceste aparențe prin presupuneri arbitrare, pentru a le potrivi atributelor pe care cu atîta plăcere le conferiți zeităților voastre.

107. O, Atenieni, atunci cînd preoții și poeții, susținuți de autoritatea voastră, vorbesc despre o vîrstă de aur sau de argint, care a premers starea actuală de viciu și nenorocire, eu îi ascult cu atenție și respect. Dar cînd filosofi, care pretind că neglijează autoritatea și cultivă rațiunea,

vorbesc la fel, mărturisesc că nu le acord aceeași ascultare supusă și stimă pioasă. Cine, întreb eu, i-a purtat pe ei în regiunile cerești, cine i-a primit la sfaturile zeilor, cine le-a deschis cartea destinului, astfel încît ei să poată afirma atît de repede că zeitățile lor au îndeplinit sau vor aduce la îndeplinire vreun plan dincolo de ceea ce ne apare în fapt ca realizat? Dacă ei îmi spun că s-au ridicat treaptă cu treaptă sau prin înălțarea treptată a rațiunii, și trăgînd concluzii de la efecte la cauze, atunci eu trebuie să stărui că ei au ajutat înălțarea rațiunii cu aripile închipuirii, căci altfel nu ar fi putut să-și schimbe felul de a deduce în așa fel încît să argumenteze de la cauze la efecte, presupunînd că o creație mai perfectă decît lumea actuală ar fi mai potrivită pentru asemenea ființe perfecte cum sînt zeii, și uitînd că ei nu au nici un temei să atribuie acestor ființe cerești vreo perfecțiune sau vreun atribut, în afara celor ce pot fi găsite în lumea de astăzi.

De aici toată stearpa sîrguință de a da socoteală de manifestările răului în natură și de a salva onoarea zeilor, cîtă vreme sîntem siliți să recunoaștem realitatea acestui rău și a acelei dezordini care sînt atît de răspîndite în lume. Ni se spune că însușirile îndărătnice și refractare ale materiei, respectarea legilor generale sau vreun temei asemănător constituie singura cauză care a limitat puterea și bunăvoința lui Jupiter și l-a obligat să creeze omenirea și fiecare creatură sensibilă atît de imperfectă și atît de nefericită. Se pare că aceste atribute sînt luate, dinainte, ca admise, în cea mai mare întindere a lor. Și pe baza acestei presupuneri, recunosc că asemenea ipoteze pot fi admise, poate, ca explicații plauzibile ale fenomenelor răului. Dar întreb din nou: de ce să se ia aceste atribute ca admise, sau de ce să se atribuie cauzei calități în afară de cele ce apar, în mod real, în efect? De ce să vă chinuiți creierul pentru a justifica cursul naturii pe baza unor presupuneri care, pe cît știți, pot fi în întregime imaginare și despre care nu se poate găsi nici o urmă în cursul naturii?

Ipoteza religioasă, așadar, trebuie considerată numai ca o metodă particulară de a da socoteală de fenomenele vizibile ale universului și nici un om care gîndește judicios nu își va permite să deducă din ea nici măcar un singur fapt și să schimbe sau să adauge fenomenelor ceva, chiar și în cel mai mic amănunt. Dacă credeți că aparențele lucrurilor dove-

desc asemenea cauze, vă este permis să trageți o concluzie privind existența acestor cauze. În asemenea subiecte complicate și grandioase fiecăruia trebuie să i se permită libertatea de a face presupuneri și de a argumenta. Dar aici trebuie să vă opriți. Dacă mergeți înapoi și, argumentînd pe baza cauzelor deduse, trageți concluzia că un alt fapt a existat sau va exista în cursul naturii, care ar putea servi ca o mai deplină manifestare a anumitor atribute, trebuie să vă amintesc că v-ați îndepărtat de metoda de raționare aplicată subiectului de față și ați adăugat, cu siguranță, ceva la atributele cauzei dincolo de ceea ce apare în efect; căci altfel n-ați putea niciodată, într-un sens acceptabil, sau corect, să adăugați ceva efectului pentru a-l face mai demn de cauză.

108. Unde, deci, este caracterul odios al acestei doctrine pe care o învăț în școala mea, sau mai curînd, pe care o discut în grădinile mele? Sau ce anume găsiți voi în această întreagă chestiune, care să privească oricît de puțin siguranța bunelor moravuri sau pacea și ordinea societății?

Eu neg existența unei providențe, spuneți voi, și a unui cîrmuitor suprem al lumii, care călăuzește mersul evenimentelor și pedepsește pe cei păcătoși cu rușine și dezamăgire, iar pe cei virtuoși îi răsplătește cu onoare și succes în toate inițiativele lor. Dar cu siguranță, eu nu neg însuși cursul evenimentelor, care stă deschis cercetării și examinării fiecăruia. Recunosc că, în starea actuală a lucrurilor, virtutea aduce cu sine mai multă liniște sufletească decît viciul și se bucură de o primire mai favorabilă din partea lumii. Îmi dau seama că, potrivit experienței trecute a omenirii, prietenia este principala bucurie a vieții omenești și moderația singura sursă de liniște și fericire. Nu șovăi niciodată cînd este vorba de a alege între calea virtuții și cea a viciului, și îmi dau seama că, pentru un om bine intenționat, toate avantajele sînt de partea primeia. Și ce puteți să mai spuneți, admise fiind toate presupunerile și raționamentele voastre? Îmi spuneți, într-adevăr, că această ordonare a lucrurilor provine din inteligență și premeditare. Dar, ori de unde provine, ordinea însăși de care depinde fericirea sau nenorocirea noastră, și prin urmare, orientarea și comportarea noastră în viață, este totuși aceeași. Stă încă în puterea mea, la fel ca și într-a voastră, să-mi potrivesc comportarea după experiența evenimentelor trecute. Și dacă afirmați că, admisă

fiind o providență divină și o putere supremă care împarte dreptatea în univers, eu trebuie să aștept o răsplată mai deosebită a celui bun și o pedeapsă deosebită a celui rău, dincolo de cursul obișnuit al evenimentelor, găsesc aici aceeași greșeală pe care m-am străduit mai înainte să o dezvălui. Voi stăruiți în închipuirea că, dacă recunoaștem acea existență divină pentru care luptați atît de înfocat, puteți deduce cu siguranță consecințe din ea și adăuga ceva ordinii, cunoscute prin experiență, a naturii, argumentînd pe baza atributelor pe care le conferiți zeilor voștri. Păreți a nu vă reaminti că toate raționamentele voastre asupra acestui subiect pot fi desfășurate numai de la efecte la cauze și că fiecare argument, dedus de la cauze la efecte, trebuie să fie în mod necesar un sofism grosolan, deoarece este imposibil ca voi să știți despre cauză altceva în afară de ceea ce ați descoperit, și nu dedus, mai înainte, în întregime, din efect.

109. Dar ce trebuie să creadă un filosof despre acei gînditori găunoși care, în loc de a privi actuala stare a lucrurilor drept unicul obiect al reflecției lor, inversează în așa măsură întregul curs al naturii, încît fac din această viață numai o trecere către ceva mai îndepărtat, o poartă care duce către o clădire mai mare și mult diferită, un prolog ce servește numai ca introducere a piesei dîndu-i mai mult farmec și mai multă cuviință? De unde, credeți, pot asemenea filosofi să-și scoată ideile despre zei? Cu siguranță numai din propria lor vanitate și imaginație. Căci dacă ei le-ar deriva din fenomenele actuale, ele nu ar trimite la nimic dincolo de ele, ci ar trebui să fie potrivite exact acestor fenomene. Că divinitatea ar *putea* fi înzestrată cu atribute pe care noi nu le-am văzut niciodată exercitate, că ar putea fi condusă în acțiunea ei de principii pe care noi nu le putem vedea realizate, toate acestea pot fi de bunăvoie admise. Dar totuși aceasta este o simplă *posibilitate* și ipoteză. Noi nu sîntem niciodată îndreptățiți să *deducem* atribute sau principii de acțiune proprii ei, decît în măsura în care știm că ele au fost exercitate și realizate.

Există oare semne ale unei puteri care împarte dreptatea în lume? Dacă răspundeți afirmativ, eu trag concluzia că, deoarece dreptatea se exercită aici, ea este și realizată. Dacă răspundeți negativ, eu trag concluzia că nu aveți nici un temei pentru a atribui justiție, în sensul pe care îl dăm noi cuvin-

tului, zeilor. Dacă țineți o cale de mijloc între afirmație și negație, spunînd că în prezent justiția zeilor se exercită numai în parte și nu în deplina ei întindere, eu răspund că nu sînteți îndreptățiți să-i acordați o altă întindere anume decît aceea în care vedeți că ea se exercită *în prezent*.

110. Astfel, o, Atenieni, eu ajung repede la încheiere în disputa cu adversarii mei. Cursul naturii stă deschis cercetării mele ca și cercetării lor. Curgerea evenimentelor, așa cum o cunoaștem prin experiență, este marele etalon pe baza căruia noi toți ne potrivim comportarea. Nimic altceva nu poate fi invocat pe cîmpul de bătălie sau în senat. Despre nimic altceva nu ar trebui să se audă vreodată în școli sau în camerele de studiu. În zadar ar vrea intelectul nostru limitat să treacă acele hotare care sînt prea înguste pentru imaginația noastră nesăbuită. Cîtă vreme argumentăm plecînd de la considerarea mersului naturii, și deducem o anumită cauză inteligentă care mai întîi a stabilit, și încă păstrează, ordinea din univers, noi adoptăm un principiu care este atît nesigur cît și nefolositor. Este nesigur, întrucît chestiunea se află în întregime dincolo de sfera experienței omenești. Este nefolositor, întrucît cunoștința noastră despre această cauză, fiind derivată în întregime din cursul naturii, nu putem niciodată, conform cu regulile raționării corecte, să ne întoarcem înapoi de la cauză cu vreo nouă deducție sau, adăugînd ceva la cursul obișnuit al naturii cunoscut prin experiență, să stabilim vreun principiu nou de acțiune și comportare.

111. Observ (am spus, constatînd că el își terminase cuvîntarea) că nu neglijezi meșteșugul demagogilor din vechime; și deoarece ai dorit să mă faci să țin locul poporului, ai încercat să-mi cîștigi aprobarea îmbrățișînd acele principii față de care știai că mi-am exprimat întotdeauna un atașament deosebit. Dar permițîndu-ți să consideri (așa cum cred eu într-adevăr că trebuie) experiența drept singurul etalon al judecății noastre privind această chestiune, și toate celelalte chestiuni de fapt, nu mă îndoiesc totuși că, pe baza chiar a aceleiași experiențe pe care o invoci, ar putea fi respins acest raționament pe care l-ai pus în gura lui Epicur. Dacă ai vedea, spre exemplu, o clădire pe jumătate terminată, înconjurată de grămezi de cărămidă, piatră și mortar, și toate instrumentele zidăriei, nu ai putea *deduce* din efect că

a fost o lucrare construită după un plan? Și nu te-ai putea întoarce din nou, de la această cauză dedusă, pentru a deriva noi adăugiri la efect și pentru a trage concluzia că acea clădire va fi curînd terminată și va primi toate îmbunătățirile ulterioare pe care i le poate conferi arta meșteșugărească? Dacă ai vedea pe malul mării urma unui picior omenesc, ai trage concluzia că un om a trecut pe acea cale și că el a lăsat de asemenea și urmele celuilalt picior, doar că ele au fost șterse de rostogolirea nisipurilor sau de venirea apelor. De ce atunci refuzi să admiți aceeași metodă de a raționa cu privire la ordinea naturii? Consideră lumea și viața actuală ca fiind doar o clădire imperfectă din care poți deduce o inteligență superioară; și dacă argumentezi pornind de la ideea existenței acestei inteligențe superioare, care nu lasă nimic imperfect, de ce nu ai putea deduce un proiect sau un plan care sînt mai desăvîrșite și își vor găsi împlinirea într-un punct îndepărtat al spațiului și timpului? Nu sînt oare aceste metode de a raționa cu totul asemănătoare? Și sub ce pretext poți să o adopți pe una, cîtă vreme o respingi pe cealaltă?

112. Diferența infinită dintre lucrurile în cauză, a răspuns el, este o temelie îndestulătoare pentru această diferență în concluziile mele. În opere ale artei și inventivității *omenești*, este admisibil să înaintezi de la efect la cauză și, întorcîndu-te înapoi de la cauză, să formulezi noi deducții privind efectul și să examinezi schimbările pe care el le-a suferit probabil, sau poate să le sufere încă. Dar care este temelia acestei metode de raționare? Evident aceea că omul este o ființă pe care o cunoaștem prin experiență, cu ale cărui mobiluri și scopuri sîntem familiarizați și ale cărui proiecte și înclinații au o anumită legătură și coerență, conform cu legile pe care natura le-a stabilit pentru conducerea unei asemenea ființe. Atunci cînd, așadar, constatăm că o lucrare a provenit din dibăcia și sîrguința omului, noi fiind, altfel, familiarizați cu natura acestei ființe, putem trage o mulțime de concluzii privind ceea ce se poate aștepta de la el și aceste concluzii vor fi toate bazate pe experiență și observație. Dar dacă am cunoaște omul numai dintr-o unică lucrare sau creație pe care o examinăm, ne-ar fi fost imposibil să argumentăm în acest fel, căci cunoașterea noastră asupra tuturor calităților pe care i le atribuim lui, fiind, în acest caz, derivată din considerarea creației sale, este imposibil ca ele să poată indica altceva sau

să fie fundamentul unei noi deducții. Urma unui picior pe nisip poate doar dovedi, atunci cînd este considerată ea singură, că a existat o formă potrivită cu ea de care a fost produsă; dar urma unui picior omenesc dovedește de asemenea, pe baza altor experiențe ale noastre, că a existat probabil și un alt picior care și-a lăsat și el urma, deși ștearsă de timp sau accidente. Aici ne ridicăm de la efect la cauză; și coborînd din nou de la cauză, deducem schimbări în efect. Dar aceasta nu este o continuare a aceluiași lanț simplu al raționării. Cuprindem în acest caz o sută de alte experiențe și observații, privind forma *obișnuită* și membrele acestei specii de ființe, fără de care această metodă de argumentare trebuie considerată drept greșită și sofistică.

113. Nu-același estec azul raționamentelor noastre care pleacă de la operele naturii. Divinitatea ne este cunoscută numai prin creațiile sale și este o ființă unică în univers, necuprinsă în specii sau genuri, din ale cărei atribute, cunoscute prin experiență, putem prin analogie deduce oricare atribut sau calitate a sa. Întrucît universul arată înțelepciune și bunătate, noi deducem înțelepciune și bunătate. Întrucît el arată un anumit grad al acestor perfecțiuni, noi deducem un anumit grad al lor, potrivit întru totul efectului pe care îl examinăm. Dar nu putem fi niciodată autorizați să deducem sau să presupunem, prin vreo regulă a raționării corecte, alte atribute sau alte grade ale acelorași atribute. Or, fără libertatea de a face o asemenea presupunere, ne este peste putință să argumentăm pe baza cauzei, sau să deducem vreo schimbare în efect, dincolo de ceea ce a căzut în mod direct sub observația noastră. Un bine mai mare produs de această Ființă trebuie să dovedească un și mai mare grad de bunătate; o mai imparțială împărțire a recompenselor și pedepselor trebuie să provină dintr-o mai mare considerație față de dreptate și echitate. Fiecare presupusă adăugire la operele naturii produce o adăugire la atributele Creatorului naturii și, prin urmare, nefiind susținută de nici un temei sau argument, nu poate fi niciodată admisă altfel decît ca simplă presupunere sau ipoteză [4].

[4] În general, se poate, cred, stabili ca principiu că unde o cauză este cunoscută numai prin efectele sale specifice, trebuie să fie cu neputință să se deducă efecte noi din acea cauză, deoarece calitățile care sînt cerute pentru producerea acestor noi efecte pe lîngă primele tre-

Marea sursă a greşelii noastre asupra acestui subiect şi a libertăţii nemărginite de a formula ipoteze pe care ne-o permitem, este aceea că ne considerăm nemărturisit pe noi înşine ca fiind în locul Fiinţei Supreme şi tragem concluzia că, în orice împrejurare, ea va avea aceeaşi comportare pe care noi înşine, în situaţia ei, am fi îmbrăţişat-o ca rezonabilă şi demnă de dorit. Dar, dincolo de faptul că însuşi mersul obişnuit al naturii ne poate convinge că aproape totul este condus de principii şi reguli foarte diferite de cele care ne conduc pe noi; pe lîngă aceasta, zic, a trece de la intenţiile şi proiectele oamenilor, la acelea ale unei Fiinţe atît de diferite, şi atît de mult superioară lor, trebuie să apară în mod clar ca fiind contrar tuturor regulilor analogiei. Există în natura umană o anumită coerenţă a scopurilor şi înclinaţiilor, coerenţă cunoscută prin experienţă; astfel că atunci cînd, plecînd de la un fapt, am descoperit o intenţie a unui om, putem adesea deduce în mod rezonabil pe baza experienţei, o alta, şi putem trage un lung şir de concluzii privind conduita sa trecută sau viitoare. Dar această metodă de raţionare nu îşi poate avea niciodată locul cînd este vorba despre o Fiinţă atît de îndepărtată şi de neînţeles, care se aseamănă cu orice altă Fiinţă din univers mai puţin decît soarele cu o luminare de ceară, dezvăluindu-se pe sine însăşi numai prin cîteva urme sau contururi vagi, dincolo de care noi nu avem nici o autoritate să-i atribuim vreun atribut sau vreo perfecţiune. Ceea ce noi ne închipuim a fi o perfecţiune superioară, poate fi în realitate un cusur. Sau chiar dacă ar exista vreodată o atît de mare perfecţiune, atribui-

---

buie sau să fie diferite, sau superioare, sau cu o sferă de acţiune mai întinsă decît cele care au produs doar efectul şi din care se presupune că am cunoaşte cauza. Nu putem, aşadar, niciodată să avem vreun temei pentru a presupune existenţa acestor calităţi. A spune că noile efecte provin numai dintr-o continuare a aceleiaşi energii, care este deja cunoscută din primele efecte, nu va înlătura greutatea. Căci chiar acceptînd că acesta ar fi cazul (ceea ce rareori se poate presupune), chiar continuarea şi exercitarea unei energii asemănătoare (care, de altfel, este cu neputinţă să fie absolut aceeaşi), zic, această exercitare a unei energii asemănătoare, într-o perioadă diferită a spaţiului şi timpului, este o presupunere foarte arbitrară, ceva despre care nu pot exista nici un fel de urme în efectele din care toată cunoaşterea noastră asupra cauzei a fost derivată la început. Fiind cauza *dedusă* întrutotul potrivit (aşa cum trebuie să fie) din efectul cunoscut, este imposibil ca ea să poată avea vreo calitate din care să poată fi *deduse* efecte noi sau diferite.

rea ei Ființei Supreme, acolo unde ea nu este exercitată de fapt, pe deplin, în operele sale, miroase mai mult a lingușire și panegiric, decît a raționament corect și filosofie sănătoasă. De aceea, toată filosofia din lume și toată religia, care nu este altceva decît o specie de filosofie, nu vor fi niciodată capabile să ne ducă dincolo de cursul obișnuit al experienței, sau să ne dea etaloane de acțiune și comportare diferite de cele care ne sînt date de reflecțiile asupra vieții obișnuite. Nici un fapt nou nu poate fi vreodată dedus din ipoteza religioasă, nici un eveniment nu poate fi prevăzut sau prezis, nici o răsplată sau pedeapsă nu pot fi așteptate sau temute, dincolo de ceea ce este deja cunoscut prin practică și observație. Astfel că apologia mea pentru Epicur va apărea totuși solidă și mulțumitoare; interesele politice ale societății nu au nici o legătură cu disputele filosofice privind metafizica și religia.

114. Există totuși o împrejurare, am răspuns eu, pe care tu pari să o fi trecut cu vederea. Cu toate că aș admite premisele tale, trebuie să tăgăduiesc concluzia ta. Tragi concluzia că doctrinele și raționamentele religioase *nu pot* avea nici o influență asupra vieții, pentru că ele *nu ar trebui* să aibă nici o influență, fără a lua niciodată în considerare că oamenii nu raționează în același fel în care faci tu, ci trag multe concluzii din credința într-o Existență divină și presupun că Divinitatea va pedepsi viciul și va răsplăti virtutea, dincolo de ceea ce apare în cursul obișnuit al naturii. Dacă acest raționament al lor este corect sau nu, aceasta nu are însemnătate. Înrîurirea lui asupra vieții și comportării lor trebuie să fie totuși aceeași. Iar cei ce încearcă să-i scape de asemenea prejudecăți pot fi, cred eu, buni gînditori, dar eu nu pot admite că sînt buni cetățeni și oameni politici, deoarece ei îi scapă pe oameni de o frînă în pornirile lor și fac încălcarea legilor societății, într-o privință, mai ușoară și mai sigură.

În cele din urmă, aș putea, poate, să fiu de acord cu concluzia ta generală în favoarea libertății, deși pe baza unor premise diferite de acelea pe care tu te-ai străduit să o întemeiezi. Cred că statul lor ar trebui să tolereze orice principiu filosofic, și că nu există vreun caz în care un guvern să fi suferit în ceea ce privește interesele sale politice de pe urma unei asemenea îngăduințe. Filosofii nu sînt oameni entu-

ziaşti; doctrinele lor nu sînt foarte ispititoare pentru popor şi nici o constrîngere nu poate fi impusă asupra raţionamentelor lor, fără ca aceasta să aibă urmări primejdioase pentru ştiinţe şi chiar pentru stat, netezind calea pentru persecuţie şi opresiune în probleme ce interesează şi privesc în mod mai profund întreaga omenire.

115. Dar în ceea ce priveşte teza ta principală, aici îmi apare (am continuat eu) o greutate pe care am să ţi-o semnalez doar, fără a insista asupra ei, pentru a nu fi conduşi la raţionamente de o natură prea pretenţioasă şi delicată. Într-un cuvînt, mă îndoiesc mult că o cauză poate să fie cunoscută numai prin efectul ei (cum ai presupus tu tot timpul) sau să fie de o natură atît de deosebită şi de specifică încît să nu aibă nici o analogie şi nici o asemănare cu nici o altă cauză sau obiect care a intrat vreodată în sfera observaţiei noastre. Numai atunci cînd două *specii* de obiecte se dovedesc a fi în mod constant alăturate, putem să-l deducem pe unul din celălalt, şi dacă ni s-ar fi înfăţişat un efect care să fi fost pe de-a întregul deosebit şi să nu fi putut fi cuprins în nici o *specie* cunoscută, eu nu văd cum am putea formula vreo ipoteză sau deducţie privitoare la cauza lui. Dacă experienţa, observaţia şi analogia sînt, într-adevăr, singurele călăuze pe care le putem urma în mod rezonabil în deducţii de acest fel, înseamnă că atît efectul cît şi cauza trebuie să aibă o similaritate şi o asemănare cu alte efecte şi cauze pe care le cunoaştem şi pe care le-am găsit, în multe cazuri, alăturate unele celorlalte. Las pe seama reflecţiei tale urmărirea consecinţelor acestui principiu. Mă voi mărgini să observ numai că, deoarece adversarii lui Epicur presupun întotdeauna universul — un efect cu totul deosebit şi fără pereche — ca fiind dovada existenţei unei Divinităţi — o cauză nu mai puţin deosebită şi incomparabilă — , raţionamentele tale întemeiate pe această presupunere par să merite, cel puţin, atenţia noastră. Există, mărturisesc, o anume greutate cu privire la felul în care am putea vreodată să ne întoarcem de la cauză la efect şi, raţionînd pe baza ideilor noastre despre cea dintîi, să putem deduce vreo schimbare sau vreo adăugire în cel din urmă.

Secţiunea XII. DESPRE FILOSOFIA ACADEMICĂ SAU SCEPTICĂ

PARTEA I

116. Asupra nici unui alt subiect nu s-a desfăşurat un număr mai mare de raţionamente filosofice decît acela al raţionamentelor care dovedesc existenţa unei Divinităţi şi resping sofismele *ateilor;* şi totuşi cei mai religioşi filosofi mai discută încă dacă vreun om poate să fie atît de orbit încît să fie ateu pe temeiuri speculative. Cum să împăcăm aceste contradicţii? Cavalerii-rătăcitori care străbăteau lumea pentru a o curăţa de balauri şi uriaşi nu au avut vreodată nici cea mai mică îndoială cu privire la existenţa acestor monştri.

Scepticul este un alt duşman al religiei, care provoacă firesc indignarea tuturor teologilor şi filosofilor mai severi, deşi este sigur că nici un om nu s-a întîlnit vreodată cu o creatură atît de absurdă, sau nu a stat de vorbă cu un om care să nu fi avut nici o părere sau nici un principiu cu privire la vreo problemă, fie practică, fie speculativă. Aceasta dă naştere unei întrebări foarte fireşti: ce se înţelege printr-un sceptic? şi cît de departe pot fi împinse aceste principii filosofice ale îndoielii şi incertitudinii?

Există o specie de scepticism, care *precede* oricare cercetare şi oricare filosofie, ce a fost mult preţuită de către Descartes şi alţii, ca pază suverană împotriva erorii şi a judecăţii pripite. Această specie de scepticism recomandă o îndoială universală, nu numai faţă de toate părerile şi principiile noastre anterioare, ci şi faţă de înseşi facultăţile noastre, de a căror veridicitate, zic ei, trebuie să ne asigurăm printr-un lanţ de raţionamente dedus dintr-un principiu original care nu poate fi nicidecum greşit sau înşelător. Dar nici că există vreun asemenea principiu original care să aibă vreun privilegiu faţă de altele, care sînt în sine evidente şi convingătoare; iar dacă ar exista, n-am putea înainta nici un pas dincolo de el, decît prin folosirea tocmai a acelor facultăţi faţă de care se presupune că trebuie să fim deja neîncrezători. Starea de îndoială carteziană, aşadar, dacă ar fi cu putinţă (şi evident nu este) să fie atinsă vreodată de vreo fiinţă omenească, ar fi cu totul de nelecuit; şi nici un raţionament nu ar putea

vreodată să ne aducă într-o stare de siguranță și convingere asupra vreunui subiect.

Trebuie, totuși, recunoscut că această specie de scepticism, cînd este mai moderată, poate fi înțeleasă într-un sens foarte rezonabil, fiind o pregătire necesară pentru studiul filosofiei, pentru păstrarea cuvenitei imparțialități în judecățile noastre, și lecuirea minții noastre de toate acele prejudecăți pe care le-am fi putut absorbi prin educație sau prin judecată pripită. A începe cu principii clare și evidente în sine, a înainta cu pași prudenți și siguri, a revedea frecvent concluziile noastre și a examina cu grijă toate consecințele lor sînt singurele metode prin care putem spera vreodată să atingem adevărul și să dobîndim o adevărată stabilitate și certitudine în definițiile noastre, chiar dacă prin aceste mijloace vom realiza un progres în același timp încet și redus în sistemele noastre.

117. Există o altă specie de scepticism, care *urmează* științei și cercetării, cînd oamenii presupun că ar fi descoperit fie caracterul absolut înșelător al facultăților lor mentale, fie incapacitatea lor de a atinge vreun punct de vedere bine stabilit în toate acele interesante subiecte de speculație asupra cărora ele sînt de obicei aplicate. Pînă și simțurile noastre sînt puse la îndoială de către o anumită specie de filosofi, iar regulile vieții obișnuite sînt supuse aceleiași îndoieli ca și cele mai profunde principii sau concluzii ale metafizicii și teologiei. Deoarece aceste teze paradoxale (dacă ele pot fi numite teze) pot fi întîlnite la unii filosofi și respingerea lor la mai mulți, ele ne trezesc, în mod firesc, curiozitatea și ne fac să cercetăm argumentele pe care ele ar putea fi întemeiate.

Nu trebuie să insist asupra temelor mai banale, folosite de scepticii din toate timpurile, împotriva evidenței *simțurilor*, cum sînt cele derivate din imperfecția și caracterul înșelător al organelor noastre, în nenumărate cazuri: aparența înșelătoare că vîsla cufundată în apă este ruptă, aspectele deosebite ale obiectelor, potrivit distanțelor lor diferite, imaginile duble ce iau naștere prin apăsarea unui ochi, și multe alte aparențe de același fel. Aceste teme sceptice sînt suficiente, într-adevăr, doar pentru a dovedi că nu trebuie să ne bizuim numai pe simțuri și că trebuie să corectăm datele lor prin rațiune și prin considerații cu privire la natura

mediului, distanța obiectului și dispunerea organului, pentru a face din ele, în domeniul acțiunii lor, *criterii* adecvate ale adevărului și falsului. Există alte argumente mai profunde împotriva simțurilor, care nu permit o soluție atît de simplă.

118. Pare evident că oamenii sînt împinși, de un instinct sau o înclinație naturală, să aibă încredere în simțurile lor și că, fără nici un raționament sau chiar aproape înainte de folosirea rațiunii, noi presupunem întotdeauna un univers exterior, care nu depinde de percepția noastră și care ar exista chiar dacă noi, împreună cu toate celelalte ființe sensibile, am fi absenți sau nimiciți. Chiar și animalele sînt călăuzite de o opinie asemănătoare și păstrează această credință în obiecte exterioare, în toate gîndurile, planurile și acțiunile lor.

Pare de asemenea evident că, atunci cînd oamenii urmează acest instinct orb și puternic al naturii, ei presupun întotdeauna că înseși imaginile înfățișate de simțuri sînt obiectele exterioare și nu bănuiesc vreodată că unele nu ar fi nimic altceva decît reprezentările celorlalte. Chiar despre această masă, pe care o vedem albă și pe care o simțim tare, se crede că există independent de percepția noastră și că este ceva exterior spiritului nostru care o percepe. Prezența noastră nu-i conferă existență, absența noastră nu o nimicește. Ea își păstrează existența uniformă și deplină, independent de situația ființelor inteligente care o percep sau o consideră.

Dar această părere generală și originară a tuturor oamenilor este curînd distrusă de către cea mai simplă filosofie, care ne învață că nimic nu poate vreodată să se înfățișeze spiritului în afară de o imagine sau o percepție și că simțurile sînt numai intrările prin care aceste imagini sînt transmise, fără ca ele să fie în stare să producă vreo comunicație directă între spirit și obiect. Masa pe care o vedem pare a se micșora pe măsură ce ne îndepărtăm de ea, dar masa reală, care există independent de noi, nu suferă nici o schimbare: ceea ce s-a înfățișat spiritului nu a fost, așadar, decît imaginea ei. Acestea sînt poruncile clare ale rațiunii și nici un om care gîndește nu s-a îndoit vreodată că existențele, pe care le avem în vedere atunci cînd spunem *această casă* și *acest copac*, nu sînt nimic altceva decît stări ale spiri-

tului și còpii sau reprezentări fugare ale altor existențe care rămîn uniforme și independente.

119. Pînă aici deci ni se impune prin raționament să contrazicem sau să ne îndepărtăm de instinctele naturale originare și să adoptăm un punct de vedere nou cu privire la mărturia simțurilor noastre. Dar aici filosofia se găsește într-o foarte mare încurcătură, atunci cînd ar vrea să justifice acest nou punct de vedere și să înlăture șicanele și obiecțiile scepticilor. Ea nu mai poate invoca instinctul infailibil și irezistibil al naturii, căci acesta ne-a condus la un punct de vedere foarte diferit, recunoscut ca supus greșelii și chiar eronat. Iar a întemeia acest pretins punct de vedere filosofic printr-un lanț de argumente clare și convingătoare, sau chiar prin aparența unei argumentări, depășește puterea tuturor facultăților omenești.

Prin ce argument se poate dovedi că stările spiritului trebuie să fie cauzate de obiecte externe, cu totul diferite de ele, deși asemănătoare lor (dacă aceasta este posibil), și nu ar putea proveni fie din energia spiritului însuși, sau prin sugestia vreunui spirit invizibil și necunoscut, sau din vreo altă cauză încă mai necunoscută nouă? Este lucru recunoscut că, de fapt, multe din aceste stări nu provin din nimic exterior, de exemplu în vise, în nebunie și în alte boli. Și nimic nu poate fi mai inexplicabil decît modul în care corpul ar acționa asupra spiritului în așa fel încît să transmită vreodată o imagine despre sine unei substanțe presupuse a fi de o natură atît de diferită și chiar opusă în raport cu el.

Este o chestiune de fapt aceea dacă percepțiile simțurilor sînt produse de obiecte exterioare, asemănătoare lor: cum se poate decide în această chestiune? Prin experiență, desigur, ca și în alte chestiuni asemănătoare. Dar aici experiența este și trebuie să rămînă în întregime mută. Spiritului nu i se înfățișează niciodată altceva decît stările sale și el nu poate nicidecum să ajungă la vreo experiență asupra conexiunii acestora cu obiectele. Presupunerea unei asemenea conexiuni este, de aceea, fără nici o bază rațională.

120. A recurge la veridicitatea Ființei Supreme pentru a dovedi veridicitatea simțurilor noastre înseamnă desigur a face un ocol foarte neașteptat. Dacă veridicitatea ei ar fi cîtuși de

puțin implicată în această chestiune, simțurile noastre ar fi cu totul infailibile, pentru că nu este posibil ca ea să ne poată vreodată înșela. Ca să nu mai amintim că, odată ce lumea exterioară este pusă la îndoială, ne-ar fi greu să găsim argumente prin care să putem dovedi existența acelei Ființe sau a unuia din atributele ei.

121. Aceasta este, de aceea, o temă în care cei mai profunzi și mai sceptici filosofi vor triumfa întotdeauna, atunci cînd se vor strădui să introducă o îndoială universală în toate problemele cunoașterii și cercetării omenești. Urmezi tu oare, pot ei să spună, instinctele și înclinațiile naturii, acceptînd veridicitatea simțurilor? Dar acestea te fac să crezi că chiar percepția sau imaginea sensibilă este obiectul exterior. Tăgăduiești tu acest principiu pentru a îmbrățișa o părere mai rațională, și anume aceea că percepțiile sînt doar reprezentări a ceva exterior? Aici te depărtezi de înclinațiile tale naturale și de convingerile cele mai evidente și totuși nu ești capabil să-ți mulțumești rațiunea, care nu poate niciodată găsi în experiență vreun argument convingător pentru a dovedi că percepțiile sînt legate de obiecte exterioare.

122. Există o altă temă sceptică de o natură asemănătoare, derivată din cea mai profundă filosofie, care ar merita atenția noastră dacă ar fi necesar să coborîm atît de adînc pentru a descoperi argumente și raționamente care pot să servească atît de puțin vreunui scop serios. Este universal admis de către cercetătorii moderni că toate calitățile sensibile ale obiectelor, cum sînt tare, moale, fierbinte, rece, alb, negru etc. sînt numai secundare și nu există în obiectele însele, ci sînt stări ale spiritului fără nici un arhetip sau model exterior pe care să-l reprezinte. Dacă se admite aceasta cu privire la calități secundare, trebuie de asemenea să fie admis și privitor la presupusele calități primare de întindere și soliditate; ultimele nu pot fi mai puțin îndreptățite să poarte această denumire decît cele dîntîi. Ideea de întindere este în întregime dobîndită de la simțurile vederii și pipăitului și dacă toate calitățile percepute prin simțuri trebuie să fie în spirit, nu în obiect, aceeași concluzie trebuie extinsă și la ideea de întindere care este în întregime dependentă de ideile sensibile sau ideile calităților secundare. Nimic nu ne poate scăpa de această concluzie, în afară de afirmația că ideile

acestor calități primare sînt dobîndite prin *Abstracție*, o părere pe care, dacă o examinăm meticulos, o vom găs ca fiind de neînțeles și chiar absurdă. O întindere care nu poate fi nici pipăită, nici văzută nu poate fi concepută, iar o întindere tangibilă și vizibilă, care nu este nici tare, nici moale, nici neagră, nici albă este în aceeași măsură dincolo de puterea de înțelegere a oamenilor. Să încerce orice om să conceapă un triunghi în general, care nu este nici *Isoscel*, nici *Scalen*, nici nu are vreo lungime sau proporție anumită a laturilor, și își va da seama în curînd de absurditatea tuturor noțiunilor scolastice privitoare la abstracție și idei generale [1].

123. Astfel prima obiecție filosofică față de mărturia simțurilor sau față de presupunerea unei existențe exterioare constă în aceasta, că o asemenea părere, dacă se bazează pe instinctul natural, este contrară rațiunii și dacă este sprijinită pe rațiune, este contrară instinctului natural și, în același timp, nu posedă nici o evidență rațională pentru a convinge un cercetător imparțial. A doua obiecție merge mai departe și arată că această presupunere este contrară și rațiunii, cel puțin dacă este un principiu al rațiunii acela că toate calitățile sensibile sînt în spirit, nu în obiect. Dacă răpești materiei toate calitățile ei inteligibile, atît primare cît și secundare, o desființezi într-un fel și lași numai un anumit *ceva* necunoscut, inexplicabil, drept cauză a percepțiilor noastre, o noțiune atît de imperfectă, încît nici un sceptic nu o va considera demnă să fie combătută.

PARTEA a II-a

124. Încercarea scepticilor de a distruge *rațiunea* prin argument și raționare poate să pară foarte extravagantă, și totuși

[1] Acest argument este luat de la Dr. Berkeley; și într-adevăr cele mai multe din scrierile acestui foarte ingenios autor formează cele mai bune lecții de scepticism care pot fi găsite fie printre autorii antici, fie printre cei moderni, fără a-l excepta pe Bayle. El declară, totuși, în pagina sa de titlu (și fără îndoială cu mult adevăr) că și-a scris cartea împotriva scepticilor, ca și împotriva ateilor și a liberilor cugetători. Dar că toate argumentele sale, deși altfel intenționate, sînt de fapt de natură sceptică rezultă din faptul *că ele nu admit nici un răspuns și nu produc nici o convingere*. Singurul lor efect este că produc acea uluire, *nehotărîre* și confuzie momentană care sînt rezultatul scepticismului.

acesta este marele țel al tuturor cercetărilor și discuțiilor lor. Ei se străduiesc să găsească obiecții, atît împotriva raționamentelor noastre abstracte, cît și a celor privitoare la fapte și existență.

Principala obiecție împotriva tuturor raționamentelor *abstracte* este derivată din ideile de spațiu și timp, idei care, în viața obișnuită și la o privire neatentă, sînt foarte clare și inteligibile, dar cînd trec sub cercetarea științelor profunde (și ele sînt obiectul principal al acestor științe) produc principii care par pline de absurdități și contradicții. Nici o *dogmă* preoțească, inventată cu scopul de a îmblînzi și supune rațiunea răzvrătită a omenirii, nu a zdruncinat vreodată mai mult simțul comun decît doctrina divizibilității infinite a întinderii, cu consecințele ei, așa cum sînt ele solemn dezvoltate, cu un sentiment de triumf și exaltare, de către toți geometrii și metafizicienii. O cantitate reală, infinit mai mică decît orice cantitate finită, conținînd cantități infinit mai mici decît ea însăși, și așa mai departe *in infinitum*, aceasta este o construcție atît de îndrăzneață și de uimitoare, încît nici o pretinsă demonstrație nu i-ar putea susține întreaga greutate, deoarece ea zdruncină cele mai clare și mai firești principii ale rațiunii omenești [2]. Dar ceea ce face chestiunea mai extraordinară este că aceste opinii aparent absurde sînt susținute de un lanț de raționamente dintre cele mai clare și firești și că nu este cu putință să admitem premisele fără să admitem concluziile. Nimic nu poate fi mai convingător și mai satisfăcător decît toate concluziile privitoare la proprietățile cercurilor și triunghiurilor, și totuși, cînd acestea sînt o dată admise, cum putem nega că unghiul de contact dintre un cerc și tangenta sa este infinit mai mic decît orice unghi format din linii drepte, că, pe măsură ce ai mări diametrul cercului *in infinitum*, acest unghi de contact devine

[2] Orice dispute pot exista asupra punctelor matematice, trebuie să admitem că există puncte fizice, adică părți cu întindere, care nu pot fi împărțite sau micșorate nici cu ochiul, nici cu imaginația. Aceste imagini, deci, care se înfățișează închipuirii sau simțurilor, sînt absolut indivizibile și prin urmare trebuie să fie admise de matematicieni ca fiind infinit mai mici decît orice parte reală a întinderii; și totuși nimic nu apare mai cert rațiunii decît că un număr infinit din ele alcătuiește o întindere infinită. Cu atît mai mult trebuie să fie acesta cazul la un număr infinit din acele părți infinit de mici de întindere, care sînt și ele presupuse a fi infinit divizibile.

și mai mic, chiar *in infinitum*, și că unghiul de contact dintre alte curbe și tangentele lor poate fi infinit mai mic decît acelea dintre orice cerc și tangenta sa, și așa mai departe, *in infinitum?* Demonstrația acestor principii pare la fel de obișnuită ca și cea care dovedește că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte, chiar dacă enunțul din urmă este firesc și ușor, iar primul, plin de contradicții și absurdități. Rațiunea pare aici aruncată într-o stare de uluire și nesiguranță care, fără imboldurile nici unui sceptic, îi dă o neîncredere în ea însăși și în terenul pe care calcă. Ea vede o lumină clară care luminează anumite locuri, dar acea lumină se învecinează cu cea mai profundă întunecime. Și între acestea două ea este atît de orbită și buimăcită, încît cu greu se poate pronunța cu certitudine și siguranță privitor la vreun obiect.

125. Absurditatea acestor construcții îndrăznețe ale științelor abstracte pare să devină încă și mai evidentă, dacă așa ceva mai este cu putință, cu privire la timp decît cu privire la întindere. Un număr infinit de părți reale ale timpului, care se succed una după alta și pier, apare ca o contradicție atît de evidentă, încît s-ar putea crede că nici un om, a cărui judecată nu este coruptă, în loc de a fi îmbunătățită de către științe, nu ar fi vreodată în stare să o admită.

Totuși rațiunea nu poate rămîne mulțumită și liniștită nici în ceea ce privește acel scepticism spre care ea este mînată de aceste absurdități și contradicții aparente. Este cu totul de neînțeles în ce fel o idee clară, distinctă, poate conține elemente contradictorii cu sine sau cu alte idei clare, distincte; și este, poate, cea mai absurdă propoziție ce poate fi formulată. Astfel că nimic nu poate fi mai sceptic, sau mai plin de îndoială și nehotărîre, decît însuși acest scepticism care ia naștere din unele concluzii paradoxale ale geometriei sau științei cantității[3].

[3] Nu mi se pare cu neputință de a evita aceste absurdități și contradicții dacă s-ar admite că nu există deloc idei abstracte sau generale, în sensul propriu al cuvîntului, și că toate ideile generale sînt, în realitate, idei particulare, subsumate unui termen general, care evocă în unele situații alte idei particulare, ce seamănă, în anumite împrejurări, cu ideea ce se înfățișează spiritului. Astfel, cînd este pronunțat termenul *Cal*, noi ne reprezentăm imediat ideea unui animal negru sau alb, de o anumită mărime sau formă. Dar cum termenul este de

126. Obiecțiile sceptice împotriva evidenței *morale* sau a raționamentelor cu privire la fapte sînt sau *comune* sau *filosofice*. Obiecțiile comune sînt derivate din slăbiciunea naturală a intelectului omenesc: părerile contradictorii care au fost susținute în diferitele timpuri și la diferite națiuni, variațiunile judecății noastre în stări de boală și sănătate, tinerețe și bătrînețe, bunăstare și restriște; contradicția continuă dintre părerile și ideile fiecărui om; multe alte cazuri de acest fel. Nu este nevoie să stăruim mai mult asupra acestui subiect. Dar aceste obiecții sînt slabe. Căci de vreme ce, în viața obișnuită, raționăm în fiecare moment privitor la fapte și existență și nu putem nicidecum supraviețui fără a folosi tot timpul acest fel de argumente, orice obiecții comune derivate din ea trebuie să fie insuficiente pentru a desființa acea evidență. Marele dușman care subminează *pyrrhonismul* sau principiile excesive ale scepticismului este acțiunea, munca și ocupațiile vieții comune. Aceste principii pot înflori și triumfa în școli, unde este într-adevăr greu, dacă nu peste putință, să le respingi. Dar îndată ce ele ies din umbră și, prin prezența obiectelor reale care pun în mișcare pornirile și sentimentele noastre, sînt puse în opoziție cu principiile mai puternice ale naturii noastre, ele se risipesc ca fumul lăsînd pe scepticul cel mai hotărît în aceeași stare ca și pe ceilalți muritori.

127. Scepticul ar face, de aceea, mai bine dacă ar rămîne în propria lui sferă și ar dezvolta acele obiecții *filosofice* care provin din cercetările mai profunde. Aici el pare a avea multe prilejuri de triumf, cîtă vreme subliniază, în mod îndreptățit, că toată evidența noastră pentru orice probleme de fapt care se află dincolo de mărturia simțurilor sau memoriei provine

---

asemenea aplicat în mod obișnuit unor animale de alte culori, forme și mărimi, aceste idei, deși nu sînt date în acest moment imaginației, sînt rechemate cu ușurință iar raționamentul și concluzia noastră decurg în același fel ca și cum ele ar fi realmente prezente. Dacă admitem acestea (așa cum pare rezonabil) urmează că toate ideile de cantitate asupra cărora raționează matematicienii nu sînt nimic altceva decît idei particulare, și anume așa cum sînt date de către simțuri și imaginație și, prin urmare, nu pot fi infinit divizibile. Ne mulțumim să facem această aluzie aici fără a urmări problema mai departe. Toți iubitorii științei sînt în mod sigur interesați să nu se expună ridicolului și disprețului ignoranților prin concluziile lor, și aceasta pare să fie soluția cea mai simplă a acestor dificultăți.

în întregime din relația cauzei și efectului; că noi nu avem altă idee despre această relație decît aceea a două obiecte care au fost adesea *alăturate* unul altuia; că nu avem nici un argument pentru a ne convinge că obiectele, care au fost în experiența noastră alăturate frecvent, vor fi de asemenea alăturate, în alte cazuri, în același fel și că nimic altceva nu ne conduce la această concluzie decît obișnuința sau un anumit instinct propriu firii noastre căruia este într-adevăr greu să i te împotrivești dar care, ca și alte instincte, poate fi înșelător și amăgitor. Cîtă vreme scepticul stăruie asupra acestor teme, el își arată forța sau mai curînd propria lui slăbiciune și a noastră, și pare, cel puțin pentru moment, să desființeze orice siguranță și convingere. Aceste argumente ar putea fi înfățișate mai pe larg, dacă ne-am putea vreodată aștepta să rezulte din ele vreun folos statornic sau vreun cîștig pentru societate.

128. Căci aici se află principala și cea mai uluitoare obiecție la scepticismul *excesiv*, anume că nici un folos durabil nu poate rezulta vreodată din el, deși el își păstrează deplina sa forță și vigoare. Trebuie numai să-l întrebăm pe un asemenea sceptic: *Care este intenția lui? Și ce propune el prin toate aceste cercetări interesante?* El va fi pus de îndată în încurcătură și nu va ști ce să răspundă. Adepții lui Copernic sau ai lui Ptolemeu, care își susțin fiecare sistemul său astronomic diferit, pot spera să producă auditorilor lor o convingere care să rămînă constantă și durabilă. Un stoic sau un epicurean dezvoltă principii care pot să nu fie durabile, dar care au efect asupra conduitei și comportării. Dar un pyrrhonian nu se poate aștepta ca filosofia sa să aibă vreo înrîurire durabilă asupra spiritului, sau, dacă ar avea-o, ca această înrîurire să fie binefăcătoare pentru societate. Dimpotrivă, el trebuie să recunoască, dacă vrea să recunoască ceva, că, dacă ar fi ca principiile sale să fie stăpîne pretutindeni și în mod statornic, orice viață omenească ar trebui să piară. Orice discuție și orice acțiune ar înceta imediat și oamenii ar rămîne într-o letargie totală, pînă cînd necesitățile firii, nesatisfăcute, ar pune capăt existenței lor nenorocite. Este adevărat că un asemenea eveniment fatal este foarte puțin de temut. Natura este întotdeauna mai puternică decît toate principiile. Și cu toate că, prin raționamentele sale profunde, un pyrrhonian se poate arunca pe sine însuși și îi poate arunca

şi pe alţii într-o uluială şi confuzie momentană, primul şi cel mai obişnuit eveniment din viaţă va pune pe fugă toate îndoielile şi scrupulele sale şi îl vor situa pe aceeaşi treaptă, în ceea ce priveşte întreaga sa acţiune şi speculaţie, cu filosofii oricărei alte secte, sau cu aceia care niciodată nu s-au interesat de vreo cercetare filosofică. Cînd se va trezi din visul său, el va fi primul care se va alătura rîsului stîrnit în jurul lui însuşi, şi va mărturisi că toate obiecţiile sale sînt simple distracţii şi nu pot avea nici o altă năzuinţă decît aceea de a arăta situaţia ciudată a oamenilor, care trebuie să acţioneze, să gîndească şi să creadă, deşi ei nu sînt capabili, nici prin cea mai sîrguincioasă cercetare, să capete un răspuns satisfăcător cu privire la fundamentele acestor operaţii sau să înlăture obiecţiile care pot fi ridicate împotriva lor.

PARTEA a III-a

129. Există şi un scepticism mai *moderat* sau o filosofie *academică*, care poate fi în acelaşi timp durabilă şi folositoare, şi care poate să fie, în parte, rezultatul acestui pyrrhonism sau scepticism *excesiv*, atunci cînd îndoielile nediferenţiate ale acestuia sînt, într-o anumită măsură, corectate de simţul comun şi reflecţie. Cea mai mare parte dintre oameni este, în mod firesc, înclinată să fie afirmativă şi dogmatică în opiniile sale, şi cîtă vreme văd numai o faţă a lucrurilor şi nu au nici o idee cu privire la vreun contraargument, ei acceptă în mod pripit principiile către care sînt înclinaţi şi nu au vreo îngăduinţă pentru cei ce susţin concepţii opuse. Şovăiala sau cîntărirea argumentelor le încurcă intelectul, le înfrînează pornirile şi le suspendă acţiunea. Ei sînt, de aceea, nerăbdători să scape dintr-o stare care este pentru ei atît de stînjenitoare, şi cred că nu vor putea niciodată să se îndepărteze îndeajuns de ea prin violenţa afirmaţiilor lor şi îndărătnicia credinţei lor. Dar dacă asemenea gînditori dogmatici ar putea să-şi dea seama de ciudatele slăbiciuni ale intelectului omenesc, chiar şi în cea mai perfectă stare a sa, şi cînd este cît se poate de exact şi precaut în concluziile sale, atunci o asemenea reflecţie le-ar inspira în mod firesc mai multă modestie şi rezervă, le-ar micşora părerea bună despre ei înşişi, şi prejudecăţile împotriva opozanţilor lor. Cei ignoranţi ar putea reflecta asupra înclinaţiei celor învăţaţi care,

deși se găsesc în mijlocul tuturor foloaselor studiului și reflecției, sînt îndeobște totuși neîncrezători în concluziile lor. Iar dacă vreunul dintre cei învățați este înclinat, prin firea lui, spre îngîmfare și încăpățînare, o ușoară nuanță de pyrrhonism i-ar putea domoli mîndria, arătîndu-i că puținele avantaje pe care le va fi dobîndit asupra semenilor săi sînt doar neînsemnate, în comparație cu nedumerirea și confuzia universală care sînt proprii naturii umane. În genere, există un anumit grad de îndoială, precauție și modestie care ar trebui să însoțească întotdeauna pe cel ce gîndește judicios în orice fel de cercetare și hotărîre.

130. O altă specie de scepticism *moderat*, care poate fi de folos omenirii și care poate fi rezultatul firesc al îndoielilor și considerentelor pyrrhoniene, este limitarea cercetărilor noastre la asemenea subiecte care sînt cele mai potrivite capacității înguste a intelectului omenesc. *Imaginația* omului este de la natură grandioasă, încîntată de orice este necunoscut și neobișnuit, plutind fără control în cele mai îndepărtate părți ale spațiului și timpului pentru a evita obiectele pe care obișnuința i le-a făcut prea familiare. O *Judecată* corectă urmează o metodă contrară și, ocolind toate cercetările îndepărtate și înalte, se limitează la viața obișnuită și la acele subiecte ce cad în sfera practicii și experienței zilnice, lăsînd temele mai grandioase pe seama ornamentelor poeților și oratorilor sau a îndemînării preoților și politicienilor. Pentru a ne conduce la o hotărîre atît de binevenită, nimic nu poate fi mai util decît să fi fost odată pe de-a întregul convins de forța îndoielii pyrrhoniene și de neputința de a ne elibera de ea, altfel decît prin puternica forță a instinctului natural. Cei care au o înclinație spre filosofie vor continua totuși cercetările lor; pentru că ei socotesc că, pe lîngă plăcerea imediată ce însoțește o astfel de ocupație, concepțiile filosofice nu sînt nimic altceva decît reflecții ale vieții comune, orînduite metodic și corectate. Dar ei nu vor fi niciodată ispitiți să treacă dincolo de viața obișnuită, atît timp cît iau în considerare imperfecțiunea acelor facultăți pe care le folosesc, sfera lor îngustă și operațiile lor inexacte. Cîtă vreme noi nu putem da o explicație satisfăcătoare, de ce credem, după o mie de experiențe, că o piatră va cădea sau focul va arde, vom putea vreodată să ne mulțumim pe noi înșine cu vreo concepție pe care o putem formula privitor la

originea lumilor și ordinii naturii, dintotdeauna și pentru totdeauna?

Această restrîngere în limite înguste a cercetărilor noastre este, din orice punct de vedere, atît de rezonabilă, încît e suficientă, pentru a ne-o recomanda, cea mai superficială examinare a puterilor naturale ale spiritului omenesc și compararea acestora cu obiectele lor. Vom găsi atunci care sînt subiectele adecvate ale științei și cercetării.

131. Mi se pare că singurele obiecte ale științei abstracte sau ale demonstrației sînt cantitatea și numărul, și că toate încercările de a lărgi această specie mai perfectă a cunoașterii dincolo de aceste granițe sînt simplă sofistică și iluzie. Cum părțile componente ale cantității și numărului sînt în întregime asemănătoare, relațiile lor devin încurcate și încîlcite și nimic nu poate fi mai interesant și mai util decît a trasa, într-o varietate de împrejurări, egalitatea sau inegalitatea dintre ele, sub diferitele lor înfățișări. Dar cum toate celelalte idei sînt în mod clar distincte și diferite una de alta, noi nu putem niciodată, nici prin cea mai profundă examinare, să înaintăm dincolo de observarea acestei diversități și, printr-o reflecție clară, să afirmăm că un lucru nu este un altul. Și dacă mai există vreo greutate în aceste decizii, ea provine în întregime din înțelesul nedeterminat al cuvintelor, care este corectat de definiții mai adecvate. Că *pătratul ipotenuzei este egal cu pătratul celor două laturi*, nu poate fi cunoscut, fie termenii oricît de exact definiți, fără un șir de raționamente și cercetări. Dar pentru a ne convinge de adevărul propoziției, că *unde nu este proprietate, nu poate fi nedreptate*, este necesar doar să definim termenii și să explicăm nedreptatea ca fiind o violare a proprietății. Această propoziție nu este, într-adevăr, nimic altceva decît o definiție mai imperfectă. Același este cazul cu toate acele pretinse raționamente silogistice, care pot fi găsite în orice altă ramură a științei, cu excepția științelor cantității și numărului; și acestea pot, cu siguranță, cred eu, să fie declarate drept singurele obiecte propriu-zise ale cunoașterii și demonstrației.

132. Toate celelalte cercetări ale oamenilor privesc numai faptele și existența, și acestea nu pot să fie, în mod clar, obiect de demonstrație. Tot ceea ce *este* poate *să nu fie*. Nici o negație a unui fapt nu poate cuprinde o contradicție. Ne-

existența oricărei ființe, fără excepție, este o idee tot atît de clară și de distinctă ca și existența ei. Propoziția care afirmă că ea nu este, deși falsă, poate fi tot atît de bine gîndită și înțeleasă ca și cea care afirmă că ea este. Alta este situația științelor propriu-zise. Orice propoziție care nu este adevărată este acolo confuză și de neînțeles. Că rădăcina cubică a lui 64 este egală cu jumătatea lui 10, este o propoziție falsă și nu poate fi niciodată gîndită în mod distinct. Dar că Cezar sau arhanghelul Gabriel sau orice ființă nu a existat niciodată, acestea pot fi propoziții false, dar totuși pot fi gîndite clar și nu implică nici o contradicție.

De aceea, existența oricărei ființe poate fi dovedită numai prin argumente care pornesc de la cauza sau efectul ei și aceste argumente se întemeiază în întregime pe experiență. Dacă raționăm *a priori*, orice poate apare capabil să producă orice. Căderea unei pietricele poate, pe cît știm, să stingă soarele, sau dorința unui om să guverneze planetele în mișcarea lor pe orbite. Numai experiența este aceea care ne învață natura și hotarele cauzei și efectului și ne face capabili să deducem existența unui obiect din aceea a altuia [4]. Acesta este fundamentul raționamentului moral, care formează cea mai mare parte a cunoașterii omenești și este sursa tuturor acțiunilor și comportărilor omenești.

Raționamentele morale se referă fie la fapte particulare, fie la fapte generale. Toate deliberările din viața practică se referă la primele, și de asemenea toate cercetările din istorie, cronologie, geografie și astronomie.

Științele care se ocupă de fapte generale sînt politica, filosofia naturală, medicina, chimia etc., în care sînt cercetate calitățile, cauzele și efectele unei întregi specii de obiecte.

Știința divinității sau Teologia, întrucît dovedește existența unei Divinități și nemurirea sufletelor, este alcătuită în parte din raționamente privind fapte particulare, în parte din raționamente privind fapte generale. Ea are un fundament în *rațiune*, în măsura în care este susținută de expe-

[4] Acel principiu nelegiuit al filosofiei vechi, *Ex nihilo, nihil fit*, prin care creația materiei era exclusă, încetează de a fi un principiu potrivit acestei filosofii. Nu numai voința Ființei Supreme poate crea materie, ci, după cît cunoaștem noi *a priori*, voința oricărei alte ființe ar putea să o creeze, sau orice altă cauză pe care ar putea-o născoci cea mai capricioasă imaginație.

rienţă. Dar cel mai bun şi mai solid fundament al ei este *credinţa* şi revelaţia divină.

Morala şi critica nu sînt atît obiecte propriu-zise ale înţelegerii cît ale gustului şi sentimentului. Frumuseţea, fie ea morală sau naturală, este mai curînd simţită decît propriu-zis înţeleasă; sau, dacă raţionăm cu privire la ea şi ne străduim să-i stabilim criteriile, luăm în considerare un nou fapt, adică gustul general al omenirii, sau vreun fapt asemănător care poate fi obiectul raţionării şi cercetării.

Cînd parcurgem, pătrunşi de aceste principii, bibliotecile, ce prăpăd ar trebui să facem? Dacă luăm în mînă orice volum de teologie sau de metafizică de şcoală, bunăoară, să ne întrebăm: *Conţine el oare vreun raţionament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conţine el oare vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi existenţă?* Nu. Încredinţaţi-l atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decît sofisme şi iluzii.

NOTĂ LĂMURITOARE LA § 96, PAGINA 190

Această carte a fost scrisă de Monseniorul Montgeron, avocat sau judecător al parlamentului din Paris, un om distins și cu reputație, care a fost și un martir al acestei cauze și despre care se spune acum că este undeva într-o temniță din cauza acestei cărți.

Există o altă carte, în trei volume (intitulată *Recueil des Miracles de l'Abbé Paris*) care dă o relatare despre multe din aceste minuni, însoțită de introduceri care sînt foarte bine scrise. Acolo s-a strecurat totuși o comparație ridicolă între miracolele Mîntuitorului nostru și cele ale Abatelui, afirmîndu-se că mărturia pentru acestea din urmă este egală cu cea pentru primele; ca și cum mărturia oamenilor ar putea vreodată să fie comparată cu cea a lui Dumnezeu însuși, care a călăuzit pana scriitorilor inspirați. Dacă aceste scrieri ar fi considerate, într-adevăr, doar drept mărturie omenească, autorul francez este foarte moderat în comparația sa, căci el ar fi putut susține cu o anume aparență de întemeiere că minunile janseniste depășesc cu mult pe celelalte în ceea ce privește mărturiile și autoritatea. Elementele ce urmează sînt scoase din documente autentice inserate în cartea mai sus amintită.

Multe din minunile Abatelui Paris au fost dovedite imediat de către martori în fața oficialităților sau a curții episcopale din Paris, sub ochii cardinalului de Noailles, a cărui reputație de integritate și competență nu a fost niciodată contestată nici chiar de către dușmanii săi.

Urmașul său în arhiepiscopat a fost un dușman al jansenișților și pentru acest motiv a fost promovat în scaun de către curte. Dar 22 de rectori sau *curés* din Paris, cu nesfîrșită ardoare, au stăruit ca el să examineze acele minuni despre care ei afirmau că sînt cunoscute întregii lumi și sînt indiscutabil certe; dar el s-a abținut cu înțelepciune.

Partidul molinist a încercat să compromită aceste minuni într-un caz, cel al Domnișoarei le Franc. Dar, pe lîngă că procedeele lor erau în multe privințe cele mai nelegitime din lume, în special prin citarea numai a cîtiva dintre martorii

jansenişti pe care i-au corupt, pe lîngă aceasta, spun, ei s-au găsit curînd copleşiţi de o puzderie de martori noi, o sută şi douăzeci la număr, cei mai mulţi dintre ei persoane cu faimă şi avere la Paris, care au jurat cu privire la minune. A urmat un apel solemn şi grav către parlament. Dar parlamentului i s-a interzis, de către stăpînire, să se amestece în afacere. S-a observat în cele din urmă că, acolo unde oamenii sînt înfierbîntaţi de zel şi entuziasm, nu există nici un grad de mărturie omenească, oricît de puternic, care să nu poată fi obţinut în favoarea celei mai mari absurdităţi. Şi aceia care vor fi atît de nătîngi încît să examineze afacerea pe această cale, şi să caute anumite puncte slabe în mărturie, este aproape sigur că vor fi făcuţi de ruşine. Trebuie să fie într-adevăr jalnică acea şarlatanie care nu învinge în această luptă.

Toţi cei care au fost în Franţa cam în acel timp au auzit de reputaţia D-lui Heraut, *lieutenant*-ul *de Police* [1], despre ale cărui vigilenţă, pătrundere, activitate şi informare întinsă s-a vorbit mult. Acest magistrat, care prin natura funcţiei sale este aproape independent, a fost investit cu puteri depline, în scopul de a curma sau compromite aceste minuni şi de multe ori el a intervenit de îndată, examinînd martorii şi istorisirile lor. Dar nu a putut niciodată ajunge la vreo dovadă satisfăcătoare împotriva lor.

În cazul Domnişoarei Thibaut, el a trimis pe faimosul De Sylva să o examineze, a cărui mărturie este foarte ciudată. Doctorul declară că era cu neputinţă ca ea să fi fost atît de bolnavă cum dovedeau martorii, pentru că era cu neputinţă ca ea să fi putut, într-un timp atît de scurt, să se însănătoşească atît de deplin cum a găsit-o el. El raţiona ca un om cu judecată, pe baza cauzelor naturale; dar partidul opus i-a spus că totul a fost o minune şi că mărturia lui era cea mai bună dovadă a acesteia.

Moliniştii se aflau într-o dilemă tristă. Ei nu îndrăzneau să afirme insuficienţa absolută a mărturiei omeneşti pentru dovedirea unui miracol. Erau obligaţi să spună că aceste miracole erau făcute prin vrăjitorie şi de către diavol. Dar li se spunea că aceasta a fost şi stratagema evreilor din vechime.

---

[1] locotenentul de poliţie — în limba franceză în original *(n. tr.)*.

Nici un jansenist nu a fost pus în încurcătură cînd i s-a cerut să dea seama de încetarea minunilor, odată cu închiderea cimitirului prin edictul regelui. Se spunea că atingerea mormîntului era cea care produce aceste efecte extraordinare și cînd nimeni nu s-a mai putut apropia de mormînt, nu era de așteptat nici un efect. Dumnezeu, într-adevăr, ar fi putut dărîma zidurile într-o clipă, dar el este stăpînul propriilor sale puteri și acțiuni, și nu ne revine nouă să dăm socoteală de ele. El nu a dărîmat zidurile oricărei cetăți, ca pe cele ale Ierihonului, în sunetul coarnelor de berbec, nici nu a deschis temnița oricărui apostol, ca pe cea în care era Sf. Pavel.

Un om nu mai puțin însemnat decît Duc de Chatillon, duce și pair al Franței, om de cel mai înalt rang și familie, depune mărturie asupra unei vindecări miraculoase realizate asupra unui servitor al său, care trăise mai mulți ani în casa sa cu o infirmitate vizibilă și palpabilă.

Voi conchide cu observația că nici un cler nu este mai vestit pentru rigurozitatea vieții și moravurilor decît clerul secular al Franței în special rectorii sau preoții Parisului, care depun mărturie în favoarea acestor șarlatanii.

Învățătura, spiritul și cinstea acestor domni, și austeritatea călugărițelor de la Port-Royal au fost mult lăudate în întreaga Europă. Totuși ei toți depun mărturie în favoarea minunii făcute asupra nepoatei faimosului Pascal, a cărui sfințenie în viață, ca și extraordinară înzestrare, sînt bine cunoscute. Vestitul Racine dă o relatare a acestei minuni în faimoasa sa istorie a Port-Royal-ului, și o întărește cu toate probele pe care o mulțime de călugărițe, preoți, doctori și oameni de lume, toți de o reputație neîndoielnică, puteau să i le confere. Mai mulți oameni de litere, îndeosebi episcopul de Tournay, considerau această minune atît de sigură, încît o foloseau în combaterea ateilor și a liberilor cugetători. Regenta Franței, care era foarte pornită împotriva Port-Royal-ului, și-a trimis propriul ei doctor să examineze minunea; acesta s-a reîntors absolut convertit. Pe scurt, vindecarea supranaturală era atît de incontestabilă, încît a salvat, pentru o vreme, acea vestită mînăstire de la ruina cu care era amenințată de către iezuiți. Dacă ar fi fost o înșelătorie, ar fi fost cu siguranță descoperită de asemenea adversari ageri și puternici, și trebuia să fi grăbit ruina celor ce au născocit-o. Ce edificiu minunat ar fi putut

ridica din acestea și din multe alte elemente pe care nu le-am amintit preoții noștri, care pot construi un castel formidabil din asemenea materiale demne de dispreț! Cît de des ar fi răsunat în urechile noastre marile nume ale lui Pascal, Racine, Armand, Nicole? Dar dacă ei ar fi înțelepți, mai bine ar fi adoptat minunea, ca fiind mai valoroasă de o mie de ori decît tot restul colecției. Pe lîngă aceasta, ea poate servi foarte bine scopului lor. Căci această minune a fost într-adevăr înfăptuită prin atingerea unui adevărat spin sfînt al mărăcinelui sfînt ce compunea sfînta coroană, care etc.

NOTE

Belief — tradus cu *credință*. Hume folosește termenul *B.* pentru a se referi la un fenomen mental cu valoare cognitivă net superioară celei a fenomenelor fanteziei. *B.* este, așadar, opusul lui *fiction* (ficțiune), cum reiese din § 39.

În *Apendicele* celei de-a treia cărți a *Tratatului*, Hume caracterizează *credința* ca ceva simțit de spirit care conferă ideilor o forță și o influență pe care nu o au ficțiunile.

B. desemnează, de obicei, o convingere despre existența sau constituția unei realități care nu este cunoscută nemijlocit. Această convingere este dobîndită pornind de la experiența trecută, printr-o asociație întemeiată pe obișnuință. *Credința* rămîne în urma certitudinii absolute (*certainty*) și atinge doar probabilitatea. *Credința* este una din formele *evidenței* (*evidence*), alături de *certitudine*. Spre deosebire însă de aceasta din urmă, ce caracterizează doar cunoștințele matematice, credința caracterizează cunoștințele întemeiate pe experiență. Hume utilizează drept expresii relativ sinonime cu *credință* pe *assurance* sau *security* (siguranță) și *assent* (acord).

Însă privitor la ce este *credința*, afirmațiile lui Hume sînt întrucîtva diferite. În § 40, în repetate rînduri, ea este prezentată drept un *simțămînt* (*feeling*) sau *sentiment*. În același loc însă credința este prezentată și drept un *mod de a reprezenta obiectele*: „o credință nu este nimic altceva decît o reprezentare mai vie, mai viguroasă, mai convingătoare, mai fermă și mai stabilă a unui obiect" (§ 40, primul alineat). Cîteva rînduri mai jos, Hume prezintă credința ca pe un *mod* în care sînt *concepute* și *simțite* de către spirit ideile, mod ce ia naștere din alăturarea constantă a obiectului cu anumite impresii (de pildă, a vocii cuiva cu persoana respectivă). Acest sens trebuie preferat celui de simțămînt, deoarece în § 39 Hume vorbește despre acel simțămînt ca fiind ceva atașat credinței, și nu identic cu ea. Simțămîntul este propriu credinței căci o distinge de ficțiune, dar nu identic cu ea. În *Apendicele* la cartea a treia a *Tratatului*, Hume caracterizează de asemenea credința ca pe un tip distinct de simțămînt, dar și ca pe un act al spiritului. Pentru el convingerea privitoare la existența lumii exterioare sau la existența relațiilor cauzale sînt *credințe*.

Este însă evident — și comentatorii sînt de acord asupra acestui fapt — că acest concept central în opera gînditorului scoțian nu este suficient de clar.

Certainty — tradus cu *certitudine*. Desemnează cel mai înalt grad de evidență propriu cunoștințelor pe care ni le dau științele matematice, impresiile interne și externe și, eventual, datelor memoriei. Certitudinea este fie nemijlocită, fie mijlocită și se numește, în primul

caz, *intuitivă* iar în al doilea *demonstrativă*. Există şi inconsecvenţe faţă de această utilizare a termenului, bunăoară Hume spunînd *considerable certainty* (§ 72, nota de subsol) sau *degrees of certainty* (§ 70) în loc de *degrees of evidence* (Vezi şi *Evidence*).

Conjunction-Connexion — tradus cu *alăturare-conexiune*. În timp ce *conexiune* presupune existenţa unei legături cauzale între obiecte sau evenimente (§ 58), şi, în sens mai larg, o relaţie internă între obiecte sau idei, astfel încît dacă A este dat, atunci B rezultă în mod necesar, *alăturare* se referă exclusiv la faptul că în experienţă obiectele sau evenimentele ne apar alăturate frecvent sau chiar absolut constant în spaţiu şi timp. După Hume o conexiune între obiecte poate să existe, dar ea nu ne este cîtuşi de puţin cunoscută. Trebuie deci să distingem net între *conjunction* a cărei aplicare este justificată de experienţă şi *connexion* a cărei aplicare nu este justificată.

Atunci cînd *connexion* este folosit cu referire la idei, el este sinonim cu *association* (asociere). Aşa cum Hume precizează în § 19, asocierile dintre idei sînt de trei feluri: de asemănare (*resemblance*), contiguitate (*contiguity*) şi cauză-efect.

Evidence — tradus cu *evidenţă*. Cuvîntul semnifică la Hume, de cele mai multe ori, un simţămînt (*feeling*) sau sentiment (*sentiment*), o convingere mai puternică sau mai slabă care însoţeşte ideile noastre. *E.* cuprinde certitudinea şi credinţa ale cărei forme sînt siguranţa, acordul şi probabilitatea (vezi şi *Belief*). În § 21, Hume deosebeşte evidenţa relaţiilor dintre idei de cea a cunoştinţelor despre fapte: „Faptele, care sînt a doua categorie de obiecte ale raţiunii omeneşti, nu sînt stabilite în acelaşi fel, iar evidenţa adevărului lor, oricît ar fi de mare, nu este de aceeaşi natură cu cea a obiectelor anterioare" (a relaţiilor între idei — n. ns.).

În *Tratat* se distinge între relaţii cauzale certe („Soarele va răsări mîine", „Orice om va muri") şi relaţii cauzale doar probabile. Hume este astfel condus la distincţia între trei tipuri de evidenţă: cea bazată pe *cunoaştere* (în sensul restrictiv al termenului *Knowledge* din *Tratat*), cea bazată pe *probe* şi cea bazată pe *probabilitate*. Primul tip se întemeiază pe compararea ideilor, al doilea pe relaţiile cauză-efect care sînt libere de îndoială şi incertitudine, în timp ce al treilea tip este o evidenţă întovărăşită încă de incertitudine. Trecerea de la o relaţie cauzală întemeiată pe probabilitate la una întemeiată pe probe este graduală.

Expresia *moral evidence* desemnează cunoştinţele despre fapte, în opoziţie cu ideile absolut certe. Utilizarea cuvîntului *moral* (moral) în sens de „probabil" şi în opoziţie cu *certain* (cert) a fost consacrată de teologie. Teologii afirmau că legile naturii au fost stabilite de Dumnezeu prin voinţa sa „morală" liberă, şi nu din necesitate logică. Pentru distincţia între diferite grade de evidenţă, vezi îndeosebi § 87.

Cuvîntul *E.* apare în secţiunea a X-a şi în sensul cu totul diferit de „mărturie", avînd drept sinonime pe *testimony* (depoziţie) şi *relation* (relatare).

Feeling — tradus cu *simţămînt* sau cu *simţire*. Desemnează toate trăirile nemijlocite, toate impresiile, atît senzaţiile (percepţiile) cît şi sentimentele şi impulsurile voinţei, adică ceea ce este *felt by external or internal senses* (simţit de către simţurile externe sau interne). Termenul

este folosit de Hume cu precădere pentru impresiile simțurilor în timp ce *sentiment* este rezervat mai ales pentru trăirile emoționale. Genul proxim pentru *feeling* și *sentiment* este, la Hume, *perception*.

Idea — tradus cu *idee*. Spre deosebire de Locke, care desemnează prin *I.* toate elementele vieții interioare, Hume utilizează în acest scop termenul *perceptions* și reține primul termen pentru reprezentările imaginației și ale memoriei. Informația primară este cuprinsă în *impresii* iar *ideile* sînt cópii ale impresiilor: „toate ideile sau percepțiile mai slabe sînt cópii ale impresiilor sau ale percepțiilor mai vii" (§ 13, 14). Teza că toate ideile sînt derivate din impresii constituie principiul empirismului la Hume. Dacă ideile sînt întotdeauna precedate de impresii, din care sînt derivate și pe care le reprezintă, și dacă prin *înnăscut* înțelegem ceea ce este originar, ceea ce nu este copie (după o impresie anterioară), rezultă că toate impresiile sînt înnăscute iar ideile nu sînt înnăscute. Deși recunoaște că în unele cazuri ideile pot să nu provină din anumite impresii (§ 16), Hume crede că acesta nu este un motiv suficient pentru a renunța la principiul că toate ideile ar fi derivate din impresii corespunzătoare și își bazează strategia antispeculativă și demistificatoare — „de-constructivă", s-ar putea spune — pe metoda confruntării ideilor cu impresiile lor originare.

Toate ideile — mai spune filosoful scoțian —, și în special cele abstracte, sînt „în mod natural slabe și obscure" (§ 17). În problema ideilor abstracte Hume îl urmează pe Berkeley și nu pe Locke, pe care l-a criticat; așadar, idei generale nu există, strict vorbind. Însă ideile particulare, atașate unor termeni generali, pot reaminti în anumite situații despre alte idei particulare similare și deci pot juca rolul unor idei generale (§ 125, mai ales nota de subsol). Se consideră că aici Hume nu a adăugat ideilor lui Berkeley decît o explicație a mecanismului prin care ideile particulare pot juca rolul unor idei generale.

Ideile sînt de două feluri, simple și complexe. Ideile simple sînt cópii ale unor impresii; cele complexe sînt combinații de idei simple. În timp ce ideile complexe ale memoriei oglindesc combinații reale ale impresiilor, ideile complexe ale imaginației pot rezulta din combinarea liberă a impresiilor. În acest fel iau naștere, de pildă, ideile despre *ființe imaginare*.

Este de reținut că ideile sînt considerate de Hume a fi „atașate" termenilor (§ 17) și că *idea* e sinonim cu *thought* (gînd).

Imagination — tradus cu *imaginație*. Desemnează facultatea capabilă de a produce, combina și schimba în mod liber impresiile, de a „amesteca, compune, separa și divide ideile" (§ 39). Deși ea nu poate depăși stocul de idei furnizat de simțuri (§ 39), *I.* poate duce la acele *„loose reveries of fancy"* sau *„fictions"* (ficțiuni). Acestea sînt reprezentări mai slabe decît credințele. Reprezentările imaginației — între care nu intră cunoștințele în sensul strict al cuvîntului (vezi *Knowledge*) — sînt de asemenea caracterizate de o vivacitate mai redusă. În sfîrșit, *I.* este opusă *memoriei:* prima este mult mai liberă decît cea de-a doua. În *Tratat* — unde rolul imaginației este dezvoltat pe larg, spre deosebire de *Cercetare* unde el este doar amintit în treacăt — însuși *understanding* (intelectul) era prezentat ca o parte a imaginației, și anume „cea mai generală și mai stabilă proprietate a imaginației".

Impression — tradus cu *impresie*. *I.* este introdus de Hume ca un termen generic desemnînd toate senzaţiile, sentimentele şi emoţiile care îşi fac apariţia în spirit. *I.* sînt „toate acele percepţii mai vii ale noastre, pe care le avem atunci cînd auzim, vedem, simţim, iubim, urîm, dorim, voim" (§ 12). ● senzaţie de gust, o dorinţă puternică şi perceperea unei culori sînt în aceeaşi măsură impresii. Genul proxim pentru impresii, ca şi pentru idei, sînt *trăirile* (*perceptions*). Dar impresiile sînt percepţii vii, nemijlocite şi bine delimitate între ele (§ 17), pe cînd ideile sînt mai slabe, au o vivacitate redusă, sînt mijlocite şi obscure.

Ca şi Locke, Hume împarte impresiile în *impresii ale simţurilor* (sau de senzaţie), care iau naştere din „cauze necunoscute", şi *impresii de reflecţie*, care iau naştere din ideile noastre. În prima categorie intră durerea, plăcerea ş.a.l., în a doua „*passions*" şi „*emotions*". Aversiunea, de pildă, este o impresie de reflecţie, ea luînd naştere din ideea de durere care este ea însăşi o copie a impresiei de durere.

Knowledge — tradus cu *cunoaştere*. Desemnează, în *Cercetare*, orice fel de cunoaştere, atît cea constînd în cunoştinţe certe, cît şi cea constînd în cunoştinţe probabile, care au un grad mai scăzut de evidenţă (vezi *Evidence*). Astfel, în § 132, Hume scrie că *raţionamentul moral* „formează cea mai mare parte a cunoaşterii omeneşti". Fiindcă în *Cercetare* cunoaşterea matematică nu este examinată mai îndeaproape, termenul *K.* este utilizat îndeosebi pentru a desemna cunoştinţele despre fapte, bazate pe relaţia cauzală. Această utilizare în sens larg a termenului *K.* contrastează cu sensul îngust, restrictiv în care este folosit el în *Tratat*, şi anume, pentru a desemna cunoaşterea matematică care atinge cea mai înaltă treaptă a evidenţei, certitudinea. În acest sens îngust, cunoaşterea se opune probabilităţii iar ştiinţele matematice sînt caracterizate drept „*the sciences properly so called*" (ştiinţele, în sensul propriu). Într-un singur pasaj al *Cercetării* Hume utilizează termenul *K.* în acest sens îngust, scriind în § 131 că „ştiinţele cantităţii şi numărului" pot să fie declarate „drept singurele obiecte propriu-zise ale cunoaşterii şi demonstraţiei".

Mind — tradus cu *spirit*. Desemnează la Hume viaţa spirituală a omului, în întregul ei. Opusul lui *mind* este *body* (corpul). *Mind* nu este, la Hume, nimic altceva decît o mulţime de stări sau trăiri (*„a collection of perceptions"*).

Passion — tradus cu *pasiune*, *afect* sau *pornire*. *Passion* desemnează impresii de reflecţie. El este sinonim cu *sentiment* şi genul lor proxim este *emotion* (emoţia).

Perception — tradus cu *stare a spiritului* sau *trăire*. *P.*, în sens larg, desemnează la Hume toate componentele vieţii interioare, el fiind echivalentul termenului lockean *idea*. Spiritul nu este nimic altceva decît o mulţime de trăiri, de *perceptions*. *P.* se referă la orice fel de conţinuturi ale conştiinţei, directe sau indirecte, externe (adică provenite direct din acţiunea obiectelor exterioare) sau interne (care iau naştere prin reflecţia spiritului). A avea asemenea conţinuturi înseamnă *a percepe* (*to perceive*). Utilizarea lui *P.* pentru a desemna toate trăirile sau stările spiritului a fost împrumutată de Hume de la Fr. Hutcheson, care, la rîndu-i, urmează în această privinţă pe Descartes. Redarea lui *P.* prin cuvîntul românesc *percepţie* care are cu totul alt sens nu numai în psihologie, dar şi în viaţa de toate zilele, poate

induce în eroare. De aceea au fost preferate echivalentele *stare a spiritului* sau *trăire*.

După forță și vivacitate, *perceptions* se divid în *impressions* (care, la rîndul lor, se împart în *sensations* și *emotions*) și *ideas* (§ 12).

Philosophy — tradus cu *filosofie*. Hume distinge între *natural philosophy* (§ 48) și *moral philosophy* (§1), care este „*the science of human nature*" (știința asupra naturii omenești). Ambele expresii sînt folosite atît pentru a desemna teorii generale cu privire la principiile naturii și spiritului, adică filosofia naturii și a spiritului în sensul actual al acestor expresii, cît și disciplinele speciale ale științelor naturii și științelor spiritului. Astfel, în *Cercetare* sînt amintite într-un loc drept ramuri ale filosofiei morale, logica (teoria cunoașterii), metafizica și etica, iar în alt loc, istoria și politica. Cînd expresiile *natural philosophy* și *moral philosophy* desemnează cercetările științifice speciale asupra naturii sau a spiritului, ele au fost traduse cu *fizică* sau *științe ale naturii* și, respectiv, *științe ale spiritului*.

Pe de altă parte, *moral science* (știința morală) se opune lui *mathematical science* (știința matematică), așa cum reiese din § 48.

Proof — tradus cu *probă*. Desemnează un demers de cunoaștere întemeiat pe experiență, care înaintează de la impresii interne sau externe la cunoașterea unui fapt care nu este dat nemijlocit. Orice cunoaștere despre trecut care nu se bazează pe datele memoriei, ca și întreaga noastră cunoaștere despre viitor, se sprijină pe probe. Proba nu atinge niciodată certitudinea, ci numai ceea ce Hume numește *moral evidence*. Proba se deosebește de *demonstrație* (*demonstration*) prin aceea că se bazează pe experiență, și nu pe compararea ideilor sau pe cercetarea relațiilor lor. Pe de altă parte însă, proba se sprijină pe o experiență uniformă, pe alăturarea constantă a obiectelor, și de aceea ea nu lasă loc pentru îndoială. Prin aceasta ea se deosebește de simpla probabilitate (*probability*), care se bazează tot pe experiență, dar atinge un grad scăzut de evidență întrucît în cazul ei subzistă o opoziție între diferite experiențe și observații. Uniformitatea și constanța lipsind, acest grad este proporțional cu superioritatea uneia dintre experiențe (§ 87).

Hume folosește uneori pe *probability* și într-un sens mai larg, fiind convins că, datorită slăbiciunii rațiunii noastre, orice cunoaștere degenerează în probabilitate.

Reasoning — tradus cu *raționament*. Desemnează, în sens larg, toate activitățile de cunoaștere. *R.*, în acest sens, este opus judecăților de gust. În § 132, de pildă, se spune: „Morala și estetica nu sînt atît obiecte propriu-zise ale înțelegerii, cît ale gustului și sentimentului. Frumusețea, fie ea morală sau naturală, este simțită mai curînd decît propriu-zis înțeleasă".

În sens restrîns, *R.* desemnează demersurile demonstrative ale cunoașterii matematice. În § 38, referindu-se la demersurile prin care sînt stabilite relațiile numite „cauzale", Hume scrie: „Toate aceste operații sînt un fel de instincte naturale pe care nici un raționament sau demers al gîndirii și intelectului nu este în măsură nici să le producă, nici să le preîntîmpine." Se poate distinge, așadar, între *demonstrative reasoning* care e sinonim cu *demonstration* și care se referă la relații

între idei, şi, pe de altă parte, *moral reasoning* care e sinonim cu *probable reasoning* şi care se referă la chestiunile de fapt şi existenţă.

Reflexion — tradus cu *reflecţie*. *R.* este utilizat de cele mai multe ori într-un sens larg ca *gîndire despre*, *meditaţie*, *cumpănire*, adică oarecum sinonim cu *reason* (raţiune). Hume spune, dealtfel, uneori „*reason or reflection*" (raţiune sau reflecţie). Într-un sens mai special, *reflection* este folosit pentru a desemna o activitate a spiritului prin care iau naştere idei. Astfel, privitor la ideea de *putere* sau *energie*, se spune în § 51: „această idee este o idee de reflecţie, căci ea ia naştere prin reflecţii asupra operaţiilor propriei noastre minţi". Facultatea reflecţiei este contrastată atît cu imaginaţia, cît şi cu experienţa.

Sensation — tradus cu *senzaţie*. Desemnează orice conţinut nemijlocit al conştiinţei furnizat de simţurile interne sau externe. Opusul acestora, în conştiinţă, sînt *ideile* (*ideas*, *thoughts*, *conceptions*). Termenul este utilizat în multe contexte ca sinonim cu *feeling* şi *sentiment*. Impresiile nu sînt altceva decît senzaţii: „toate impresiile, adică toate senzaţiile fie externe, fie interne sînt puternice şi vii", zice Hume (§ 17).

Uneori sînt numite *senzaţii* numai impresiile furnizate de simţurile externe, în opoziţie cu *passions* care sînt senzaţii doar în sensul larg al termenului. Genul proxim al lui *S.* este *perception*, iar sinonime sînt *impression*, *feeling* şi *sentiment*.

Sentiment — tradus cu *simţămînt*, cu *sentiment* sau cu *simţire*. Desemnează în sens larg toate conţinuturile de conştiinţă originare, atît interne cît şi externe. *S.* este utilizat de preferinţă însă într-un sens mai restrictiv pentru a desemna impresii interne, deci sinonim cu *affection*, *emotion*, *passion*, *volition*. În acest sens, se opune lui *feeling* care este folosit pentru impresiile externe. Specificarea caracterului intern sau extern al lui *S.* se face prin adăugarea lui *inward* sau *outward*. Genul proxim al lui *S.* este *perception* iar sinonime sînt *sensation*, *impression* şi uneori *feeling*. Lauda, blamarea, admiraţia şi ridicolul sînt *S.* (§ 59).

CUPRINS

Nota traducătorilor 5
STUDIU INTRODUCTIV: *Natura omenească și puterile cunoașterii în filosofia lui David Hume* de Mircea Flonta 7
Despre experiența traducerii filosofice de Adrian-Paul Iliescu 74

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC

Înștiințare 88

Secțiunea I. Despre diferitele specii de filosofie 89
Secțiunea II. Despre originea ideilor 98
Secțiunea III. Despre asocierea ideilor 103
Secțiunea IV. Îndoieli sceptice cu privire la operațiile intelectului 105
Secțiunea V. Dezlegarea sceptică a acestor îndoieli 118
Secțiunea VI. Despre probabilitate 132
Secțiunea VII. Despre ideea de conexiune necesară 135
Secțiunea VIII. Despre libertate și necesitate 152
Secțiunea IX. Despre rațiunea animalelor 172
Secțiunea X. Despre minuni 176
Secțiunea XI. Despre o anume providență și despre o viață viitoare 196
Secțiunea XII. Despre filosofia academică sau sceptică 211
Notă lămuritoare la § 96, pagina 190 226
Note de Mircea Flonta și Adrian-Paul Iliescu 230

VERIFICAT 2007

Redactor: MIRCEA RADIAN
Tehnoredactor: ȘTEFANIA MIHAI
Coli de tipar: 14,75 Bun de tipar: 25 VIII 1987

Tiparul executat sub comanda
295 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

„Tendința încă prea răspîndită de a considera filosofia teoretică a lui Hume drept un examen strict și îngust epistemologic al puterilor și limitelor intelectului omenesc ... nu este în măsură să restituie acesteia adevărata ei semnificație". În opera filosofului scoțian, critica cunoașterii „nu este pur și simplu dezvoltarea pînă la ultimele consecințe a teoriei ideilor a lui Locke, nici o pregătire a *Criticii rațiunii pure*, și cu atît mai puțin a pozitivismului secolelor XIX și XX. Ea nu este doar o prefigurare a problematicii și stilului de gîndire ale filosofiei analitice contemporane, ci o parte a unei opere de o nebănuită unitate, ale cărei componente ... sînt integrate de o reprezentare originală asupra omului ca ființă intelectuală și sensibilă, ginditoare și activă, socială și morală".

(din *Studiul introductiv*)

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ ȘI ENCICLOPEDICĂ

Lei 14,50